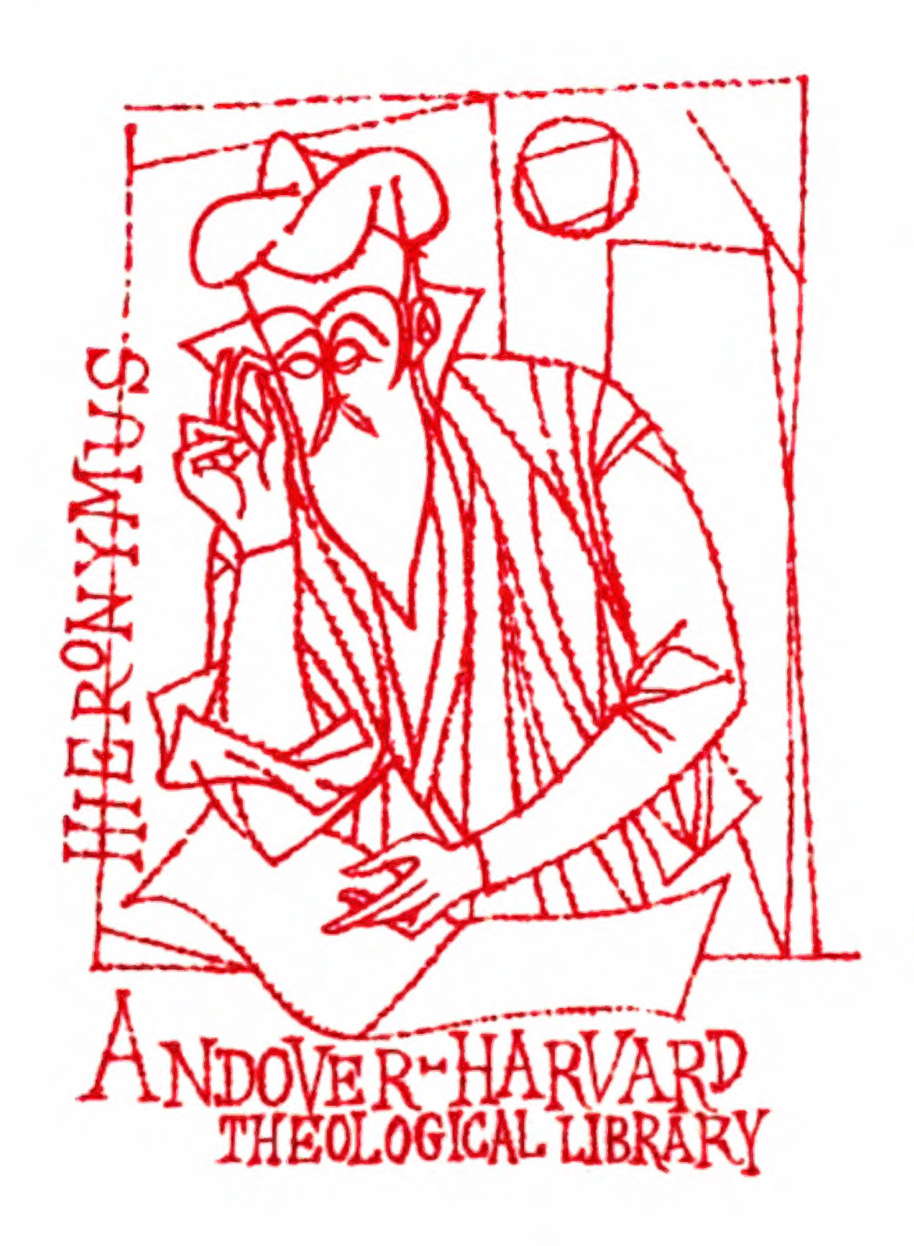
THEOLOGISCHE QUARTALSCHRIF T

Digitized by Google



Digitized by Google

Theologische Quartalschrift.

ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY
CAMBRIDGE MASS.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. Bukrigl, D. v. Aberle, D. Himpel,
D. Kober und D. Linsenmann,
Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Fünfundfünfzigster Jahrgang.

Erstes Quartalheft.

Tübingen, 1873.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Digitized by Google

Druck von H. Laupp in Tübingen.

Digitized by Google

Period
1935
v. 55
1873

I.

Abhandlungen.

1.

Die speculative Gotteslehre des Nicolaus von Cusa.

Von Repetent Dr. Storz.

Einleitung.

Es wird immer noch als offene Frage behandelt, ob die speculative Gotteslehre des Nicolaus von Cusa sich auf theistischem Standpunkt rechtfertigen lasse, beziehungsweise ob alle Bestimmungen über das Wesen Gottes, die wir bei Cusa finden, mit dem theistischen Gottesbegriff vereinbar seien.

Nach den früheren, mangelhaften Darstellungen bei Buhle und Tennemann wäre Nicolaus schlechthin Pantheist. Eine bessere Darstellung gibt Ritter, welcher bemerkt, die Aufhebung aller Unterschiede in Gott habe zwar den Cusaner zu einer Lehrweise geführt, welche pantheistische Vorstellungen begünstige, man könne aber auch seine Bemühungen nicht übersehen, die Unterschiede zwischen Gott und der Welt geltend zu machen und es herrsche bei ihm in

Digitized by Google

seinen Ansichten über die Schöpfung der Gedanke an den Willen Gottes vor, der in ihr sich offenbare [1]). Daß jedoch dieser Gedanke nicht bloß vorherrsche, sondern den leitenden Grundgedanken der Cusanischen Philosophie bilde, zeigt Clemens in seiner Abhandlung über Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa [2]), der ersten ausführlichen und gründlichen Bearbeitung des Cusanischen Systems. Schon früher aber war in dieser Zeitschrift (Jahrgang 1837) eine gedrängte Abhandlung von Scharpff erschienen, der seitdem mehrere Schriften desselben Verfassers nachgefolgt sind. Scharpff hat das richtige Verständniß der Cusanischen Philosophie wesentlich gefördert, indem er im Jahre 1862 eine deutsche Uebersetzung der wichtigsten Schriften und im Jahre 1871 ein Werk über die reformatorische Thätigkeit des Cusaners „in Kirche, Reich und Philosophie" veröffentlichte, in welch letzterem er von der gesammten literarischen Thätigkeit desselben, namentlich der philosophischen, ein Gesammtbild in der Art zu geben suchte, daß nicht nur eine Einsicht in die innere Entwicklung des Systems durch chronologisch geordnete Vorführung der einzelnen Schriften nach ihrem wesentlichen Inhalt gewonnen wird, sondern auch die Beziehungen des ganzen Lehrsystems nach vor- und rückwärts zur klaren und vollständigen Darstellung gelangen. Ihm nun ist es, wie er in der Vorrede zum letztgenannten Werke selbst sagt, in der für die Würdigung des Systems entscheidenden Frage: ob Nicolaus Pantheismus lehre, nicht im Mindesten zweifelhaft, daß der Cusaner nicht nur nicht, wenn auch gegen Willen und Absicht, in pantheistischen Principien

1) Ritter, Geschichte der Philosophie. Bd. IX. S. 165 ff.

2) Giordano Bruno und Nicolaus v. Cusa. Eine philosophische Abhandlung von Dr. F. J. Clemens. Bonn 1847.

Digitized by Google

sich bewege, sondern daß er das bestimmt in's Auge gefaßte Ziel, den Pantheismus zu bekämpfen, in der That glücklich erreicht habe. Die Beweise hiefür hat er in bündiger Kürze zusammengestellt und bemerkt mit vollem Recht, daß es sich Manche auch in neuerer Zeit immer noch mit dem Studium Cusa's etwas zu leicht gemacht und einigen kühnen Ausdrücken, gegen die ausdrückliche Warnung des Cusaners selbst, eine zu große Bedeutung beigelegt haben.

Scharpff vertheidigt den Cusaner insbesondere gegen Stöckl, welcher der Cusanischen Philosophie theils wirklichen Pantheismus vorwirft theils Ansichten in ihr findet, welche ganz nahe an Pantheismus anstreifen [1]). Fassen wir nun aber die Stöckl'sche Darstellung der Cusanischen Gotteslehre etwas näher in's Auge, so zerfällt sie, kurz gesagt, in zwei Hälften; in der ersten werden solche Stellen aus Cusa's Schriften beigebracht, welche den Vorwurf des Pantheismus begründen sollen, und in der zweiten solche, in welchen Nicolaus selbst sich entschieden gegen eine pantheistische Auffassung seiner Lehre verwahrt, woraus sich dann das Resultat ergiebt, daß sich bei demselben verschiedene Ansichten finden, die sich nicht mit einander vereinbaren lassen. Wir brauchen nicht die Entgegnung Scharpff's zu wiederholen, bemerken aber, daß in der Darstellung von Stöckl Sätze zu finden sind, die nicht in den Cusanischen Schriften stehen, sondern nur auf einer unrichtigen Auslegung derselben beruhen. Wir wollen bloß folgende Stelle anführen: „Verhält es sich aber also, dann sieht man leicht, daß der Unterschied zwischen Gott und Welt, was die Quantität oder den Um-

1) Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Mainz 1866, Bd. III. S. 23 ff. und Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Mainz 1870. S. 512 ff.

fang des Seins beider betrifft, nur ein relativer ist. Gott ist die Complication alles Seins, die Welt dagegen die Explication alles Seins. Gott schließt nicht mehr Sein in sich, als dasjenige Sein ist, welches in der Welt sich explicirt findet; nur ist dieses Sein dort zur Einheit complicirt, hier dagegen zur Vielheit explicirt. Alles, sagt Cusa, was in Gott ist, ist auch in der Welt" [1]). So Stöckl; Cusa selbst aber nennt Gott ausdrücklich das absolut Größte oder das negativ Unendliche, das Universum dagegen ist ihm das beschränkt Größte oder das privativ Unendliche, weil es alles umfasse, was nicht Gott sei und es somit nichts wirklich Größeres gebe, nach dem es begrenzt würde (cum actu majus eo dabile non sit ad quod terminetur, et sit privative infinitum) [2]). Da dieses beschränkt Größte, sagt er an der von Stöckl berührten Stelle weiter, alles was es ist, vom Absoluten hat, so ahmt es dieses in höchst möglicher Weise nach, weshalb das, was dem Absoluten in absoluter Weise zukommt, dem beschränkt Größten in beschränkter Weise zukommt. So ist Gott in absoluter Weise das, was alles ist, in allem das absolute Princip, das Universum dagegen, das zu ihm in keiner Proportion steht, ist in beschränkter Weise das, was alles ist, das beschränkte Princip in allem [3]). Können wir uns hier auch noch nicht in eine nähere Erklärung des Cusanischen Gedankens einlassen, so dürfte doch ohne Weiteres soviel klar sein, daß Nicolaus nicht behauptet, alles, was in Gott sei, sei auch in der Welt, sondern umgekehrt, von allem, was in der Welt sei, sei Gott das absolute Princip, und

1) Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. III. S. 56.
2) De doct. ignorantia II, 1.
3) l. c. c. 4.

Digitized by Google

nicht, Gott schließe nicht mehr Sein in sich als die Welt, sondern die Welt sei das größtmögliche (das privativ unendliche) Abbild Gottes. Hierin liegt aber offenbar kein Pantheismus. Solchen findet, um noch einen bedeutenden Gewährsmann anzuführen, bei dem Cusaner auch Erdmann nicht, der die Darstellung der Cusanischen Lehre vom Universum mit den Worten einleitet: „Von Gott als dem Inbegriff (complicatio) alles wahrhaften Seins ist dann überzugehen zu dem Universum, als der explicatio Dei. Hier erklärt sich nun Nicolaus entschieden gegen alle Ansichten, die man später pantheistische genannt hat. Nicht nur dagegen, daß alle Dinge Gott seien (doct. ign. II, 2), sondern auch gegen jede Emanation, möge dieselbe als eine unmittelbare, möge sie als eine durch Mittelwesen, Weltseele, Natur u. s. w. vermittelte gedacht werden. Sondern, obgleich er selbst zugibt, daß das Wie dem Verstande unbegreiflich bleibe, fordert er doch, daß die Welt, dieses Abbild Gottes, das eben deßwegen der endliche Gott genannt werden kann, als geschaffen gedacht werde (doct. ign. II, 2)“ [1]).

Wir bekennen uns unbedingt zu der Ansicht von Clemens, Scharpff und Erdmann und suchen dieselbe im Folgenden auf's Neue zu begründen. Es kommt hiebei unseres Erachtens wesentlich darauf an, statt an einzelnen Ausdrücken scholastische Censur zu üben und sie in Bezug auf ihre Correctheit bis auf die Linie abzumessen, den innersten Gedankengang der Cusanischen Theologie bloß zu legen, den Grund- und die leitenden Hauptgedanken als solche hervorzukehren, festzustellen und zu erklären, damit die Darstellung über-

1) Erdmann, Grundriß der Philosophie. Berlin 1866. Bd. I. S. 462.

Digitized by Google

zeugende Klarheit und Bestimmtheit gewinne. Nicolaus legt in seinen zwei ersten Hauptschriften sein System in rein synthetischer Form und die rasch auf einander folgenden Gedanken in äußerst gedrängter Kürze dar, was das Verständiß seiner Lehre sehr erschwert und insofern zu unrichtiger Auffassung derselben Anlaß gibt. Dieser Umstand war ihm selber wohl bekannt, weshalb keine seiner späteren Schriften die Absicht verleugnet, zur Erläuterung, Ergänzung und weiteren Ausführung einzelner Theile seines Systems beizutragen, und seine letzte Schrift noch mit dem Bekenntniß schließt, daß er seine Gedanken nicht in vollständig geläuterter, klarer und leicht faßlicher Form dargelegt habe. Daher halten wir es für nothwendig den Inhalt seiner systematischen Schriften zu zergliedern, so zu sagen den Gedankenknäuel derselben abzuwickeln, sein System zu analysiren, um so eine klare Erkenntniß des leitenden Grundgedankens zu ermöglichen. Dieselbe wird aber um so klarer und bestimmter werden, wenn wir die einzelnen Theile des zergliederten Ganzen mit der vorcusanischen Philosophie in Zusammenhang bringen und aus diesem Zusammenhang begreifen, da, wie Erdmann sich ausdrückt, Nicolaus die verschiedensten Richtungen, welche sich innerhalb der Scholastik gebildet hatten, in merkwürdiger Allseitigkeit zusammenfaßt und, sie zusammenfassend, die Periode der mittelalterlichen Philosophie abschließt [1]).

Indem wir nach diesen Gesichtspunkten verfahren, hoffen wir eine Darstellung der Cusanischen Gotteslehre geben zu können, die nicht durch die bereits vorhandenen Schriften über Cusa's Philosophie überflüssig gemacht wird, sondern zur Ergänzung derselben dient. Wir beginnen mit einer

1) A. a. O. S. 456—457.

Digitized by Google

historischen Einleitung, um im Anschluß an diese die speculative Theologie des Cusaners darzulegen und dabei die innere Entwicklung seiner Speculation in Betracht zu ziehen.

Die Cusanische Gotteslehre.

1. Die Wissenschaft vor Cusa.

Nicolaus von Cusa (1401 — 1464) trat, um mit Scharpff zu reden, in der Philosophie, wie in Kirche und Reich, als Reformator auf. Als solcher suchte er vorhandene Mißstände zu beseitigen, zwischen entgegengesetzten Richtungen zu vermitteln, dieselben in einer höheren Einheit auszugleichen und, um dem unabweislichen Bedürfniß nach Fortschritt zu genügen, sich den Fesseln der Schule entwindend, die mittelalterliche Wissenschaft auf Grund eines einläßlichen Studiums der altklassischen Philosophie und auf Grund selbständiger Forschung weiter zu bilden. Zum Verständniß dieser Reform ist eine Würdigung des Zustandes, in welcher sich die mittelalterliche Wissenschaft am Anfang des fünfzehnten Jahrhunderts befand, unentbehrlich.

Gegen den Grundgedanken des Thomistischen Systems, daß Philosophie und Theologie, Glaube und Wissen mit einander übereinstimmen, machte sich in der späteren Scholastik ein gewisser Skepticismus geltend. Schon bei Duns Skotus, noch mehr aber bei den Vertretern des durch Wilhelm Occam erneuerten Nominalismus richtete sich der Zweifel gegen die scholastische Erklärung und Begründung der Glaubenswahrheiten. Bei den Nominalisten war diese Skepsis im Princip ihrer Philosophie begründet, da diese im Gegensatz zur scholastischen Abstraction ausschließlich nur das Einzelne für real und das Allgemeine für ein bloßes

Gebilde des Verstandes erklärte, womit der Grundsatz in nothwendigem Zusammenhang stand, daß die menschliche Erkenntniß all ihren Inhalt ausschließlich aus der Intuition, der äußeren und inneren Wahrnehmung gewinne und alle Erkenntniß, welche die Erfahrung überschreitet, bloßer Glaube sei. Diesem Princip gemäß glaubte Occam, der Theologie den Charakter der Wissenschaft im strengen Sinn des Wortes absprechen zu müssen, wiewohl er zugab, daß an sich durch Gottes Allmacht auch ein eigentliches Wissen von der theologischen Wahrheit stattfinden könne. Auch das Dasein und Wesen Gottes hält er nicht für einen Gegenstand des Wissens, sondern für ein Object des bloßen Glaubens, einmal weil es nicht als ein Object möglicher Erfahrung gelten kann, und sodann weil das göttliche Wesen als absolute, jeden Unterschied schlechthin ausschließende Einheit aufgefaßt werden muß, die als solche für den unterscheidenden Verstand unerfaßbar und unbegreiflich ist. Die Unterscheidung göttlicher Eigenschaften oder Vollkommenheiten ist bloße Distinction des Verstandes und nur eine gewisse analoge Erkenntniß Gottes durch Rückschluß aus den Erscheinungen der Welt und durch Negation des Geschöpflichen als solchen möglich. Besonders bemerkenswerth ist Occams Polemik gegen die Ideenlehre des Realismus, welcher behauptete, die Ideen der Dinge seien die göttliche Wesenheit, wie diese nach außen nachahmbar sei, und es lasse sich deshalb mittelst der Ideen eine intuitive Erkenntniß aller Dinge in Gott gewinnen, so daß Gott als Grund alles wahren Erkennens wie alles Seins aufgefaßt werden könne. Die Ideen, sagt Occam, die Universalien sind bloße Abstractionen des Verstandes. Allerdings gibt es von allen Dingen, die hervorgebracht werden können,

Ideen, allein diese beziehen sich nur auf die Einzeldinge, nicht auf das Allgemeine, wie denn auch nur Einzeldinge nach außen produzirbar sind, und sind nicht die göttliche Wesenheit selbst, sondern bloße Gedanken Gottes; denn die göttliche Wesenheit ist absolute Einheit und mit dieser absoluten Einheit ist die Annahme der Realisten unverträglich, weil ihr zufolge die göttliche Wesenheit zugleich vielfach wäre, je nach der Vielheit der geschöpflichen Dinge, als deren Idee sie betrachtet wird. Die Ideen sind also in Gott nicht wirklich und objectiv, sondern nur subjectiv als das von ihm Erkannte und Producirbare und können als solches, abgesehen davon, daß sie sich auf das Einzelne beziehen, keine intuitive Erkenntniß im Sinne der Realisten vermitteln.

Wir werden später sehen, wie der Cusaner, von dem Begriff Gottes als der absoluten Einheit ausgehend, zwischen der Ideenlehre des Realismus und der des skeptischen Nominalismus zu vermitteln sucht. Fassen wir jetzt eine andere Richtung der mittelalterlichen Wissenschaft in's Auge.

Je mehr der Nominalismus den Kreis der Glaubenswahrheiten verengte, welche durch die Vernunft erklärt und begründet werden können, desto mehr gestaltete sich das Verhältniß zwischen Philosophie und Theologie dahin aus, daß beide sich gegen einander indifferent verhielten und die innige Verbindung, die sie im Thomistischen System eingegangen, sich auflöste. Hiegegen reagirte die mystische Richtung, die im Anschluß an Dionysius Areopagita und Skotus Erigena in Deutschland von Meister Eckhart begründet wurde. Gerade im Gegensatz zur nominalistischen Skepsis adoptirt Eckhardt nicht nur den Thomistischen Grundsatz, daß Theologie und Philosophie mit einander übereinstimmen, sondern geht

dazu fort, daß er in neuplatonischer Weise als höchste Erkenntnißthätigkeit die intellectuelle Intuition d. h. die Thätigkeit der Vernunft ansieht, vermöge welcher diese alle endliche Bestimmtheit überschreitet und in einer unmittelbaren Anschauung die theologischen Wahrheiten erfaßt. Die vernünftige Seele wird in der intellectuellen Anschauung mit Gott geeinigt und kommt in einen Zustand des Nichtwissens, in welchem sie von Gott erleuchtet wird und in seinem Lichte, in und durch Gott, momentan alle Dinge in Einem Bilde, d. h. in der absoluten Einheit schaut, in welcher alle Unterschiede aufgehoben sind. Die sinnliche Intuition, auf welche die Nominalisten das Hauptgewicht legten, ist nach Eckhart nur erst die unterste Stufe der Erkenntniß; über ihr steht die Erkenntniß des distinguirenden Verstandes und über beiden die vernünftige, eigentlich übernatürliche Erkenntniß, welche allein die volle Wahrheit erreicht. Jedoch bilden die sinnliche und verstandesgemäße Erkenntniß die Vorstufen, auf welchen wir zur Erkenntniß der intellectuellen Anschauung emporsteigen.

Mit der Lehre von der intellectuellen Anschauung steht in inniger Verbindung die realistische Ideenlehre, in welcher Eckhart gleichfalls weiter ging als Thomas von Aquin, da nach ihm die Idee, das Universale, das wahrhaft Seiende ist, das allerdings des Einzelnen bedarf, um aktuell zu werden, aber lediglich durch seine Immanenz im Einzelnen diesem Sein und Bestand gibt. Als Ideenwelt nun hat das Universum seinen Grund in Gott, in welchem alle Dinge von Ewigkeit her sind, aber, wie das Wesen Gottes erfordert, nicht in der Form der Vielheit und Verschiedenheit, sondern als Ein Bild. Denn Gott, zu dem sich die Vernunft in der intellectuellen Anschauung erhebt, ist, für den

Verstand unbegreiflich, über alle endliche Bestimmtheit und Gegensätzlichkeit, über alle endliche Kategorien und damit über alle Prädikate erhaben, das schlechthin einfache Wesen, in dem keine Unterschiede gesetzt werden können. „In ihm ist Icht zugleich auch Nicht und umgekehrt"; „Gott ist weder dies noch das." Im Verhältniß zur Ideenwelt betrachtet, ist Gott das Wesen, das Alle Wesen in sich hat und als Ein Wesen in sich hat. Die creatürliche Welt dagegen wurde in der Zeit aus nichts geschaffen und verhält sich zur Ideenwelt, wie ein Kunstwerk zu dessen Ideal im Geiste des Künstlers. Sie hat bei ihrem Heraustreten aus Gott die Form der Vielheit und Gegensätzlichkeit angenommen, da sie aber ihrem Wesen nach doch keine andere Welt ist, als die Ideenwelt, so muß man auch in Bezug auf sie sagen, Gott sei in allen Dingen, außer Gott sei nichts als das Nichts und die Geschöpfe haben kein Wesen, außer insofern Gott in ihnen sei. In Wahrheit aber sind die Dinge so, wie sie in Gott sind, also in ihrer Einheit; eben deßhalb ist die Selbständigkeit der vielen und verschiedenen Einzelwesen in gewisser Weise bloßer Schein und dieser Schein besteht nur für den menschlichen Verstand. Daß bei Eckhart die Selbständigkeit der Einzelwesen zu etwas blos Scheinbarem herabsinkt, ist die nothwendige Folge des excessiven Realismus, dem er huldigt und der es ihm unmöglich macht, eine genügende Antwort auf die Frage zu geben, worin jener Schein seinen Grund habe.

Der mystischen Richtung hat sich auch Nicolaus von Cusa angeschlossen, bei dem wir die eben angeführten Hauptgedanken der deutschen Mystik ihrem wesentlichen Inhalt nach wieder finden werden, nur in milderer, dem vermitteln-

den Standpunkt des Cusaners entsprechenden Form. Wollen wir in dieser Hinsicht denjenigen Theologen namhaft machen, dessen wissenschaftliche Richtung der des Cusaners am Nächsten kommt, so ist es Gerson, den wir in seinen reformatorischen Bestrebungen als Vorgänger des Nicolaus anzusehen haben und dessen Schriften dem Cusaner ohne Zweifel bekannt waren, da dieser nicht nur des Gerson erwähnt, sondern auch, wie Erdmann hervorhebt, in vielen Punkten fast wörtlich mit ihm übereinstimmt.

Gerson sucht vor allem der Theologie eine mehr praktische Richtung zu geben und hält es für ein Zeichen verkehrter Wißbegierde, die Glaubenslehren vorherrschend philosophisch zu entwickeln und zu begründen. Es kommt bei ihm die nominalistische Skepsis zum Worte, wenn er sagt, die dialektischen Untersuchungen der Scholastiker seien mehr auf Bewährung des Scharfsinnes als auf Erforschung der Wahrheit gerichtet und hätten den Theologen, die sich durch die Sucht, alles wissen zu wollen, verleiten lassen, den Vorwurf zugezogen, daß sie Phantasten und Sophisten seien [1]). Während aber der einseitige Nominalismus auf eine Trennung der Philosophie und Theologie hinarbeitete, spricht Gerson gegen eine solche Trennung, indem er sagt, daß derjenige, welcher beide trenne, beide verliere, und fordert, daß sich die Philosophie der Theologie, das Wissen dem Glauben unterordne. Im Interesse der Verbindung und Einigung beider sucht er, für seine Person mehr dem Nominalismus zugethan, zwischen diesem und dem Realismus zu vermitteln. Diesem Zwecke dient seine Schrift: „De concordia metaphysicae cum logica.“ Unser Wissen, wendet er

1) Vergl. Schwab, Joh. Gerson. Würzburg 1858. S. 300.

gegen die Realisten ein, gewinnen wir durch sinnliche Wahrnehmung und durch Abstraction vom Einzelnen. Hiebei erfassen wir die Dinge nicht, wie sie an sich sind, sondern wie sie für uns vorstellbar sind. An sich, nothwendig und ewig sind die Dinge, wie sie in Gott sind und insofern kann man sagen, Gott sei die ewige Ursache aller Dinge ihrem Sein nach und der ideelle Grund alles Erkennens [1]). Wir aber sollen aus den Dingen Gott erkennen. Denn alle Creatur ist von Gott als Zeichen und Abbild seiner selbst gesetzt, wodurch sie ein Mittel wird, die Ursache und das Urbild durch Rückschluß a posteriori zu finden, und darin bewährt sich eben die Vollkommenheit des menschlichen Geistes, daß er in allem Gott erkennt und alle Dinge als Zeichen oder Abbilder des göttlichen Wesens auffaßt. Das Allgemeine aber, die Idee ist nur die Form der Vorstellung, unter welcher das reale, individuelle Sein aufgefaßt wird, und beruht auf der abstrahirenden Thätigkeit des Geistes. Es hat deßhalb kein Sein außerhalb des denkenden Geistes, auch nicht in Gott, weil es der schlechthinigen Einheit des göttlichen Wesens widerspricht, eine Vielheit von Formen in dasselbe zu setzen. Wohl hat alles ein ideales Sein in Gott oder in dem göttlichen Logos und insofern gibt es Ideen in Gott, allein dieses ewige Sein der Dinge, inwiefern sie in Gott sind, ist nur im analogen Sinn zu nehmen; die Ideen der Dinge sind in Gott nicht formaliter; sondern auf eine höhere Weise (supereminenter). Worin nun aber diese höhere Weise bestehe, darüber gibt uns Gerson keine bestimmte Erklärung [2]).

1) Schwab a. a. O. S. 293.
2) Schwab a. a. O. S. 296.

Gerson, welcher die dem Nominalismus zu Grunde liegende Wahrheit wohl erkannte, huldigte demselben hauptsächlich deßhalb, weil er glaubte, derselbe sei mit der kirchlichen Lehre eher vereinbar als der Realismus, in welchem er sowohl die Einheit des göttlichen Wesens als auch die Freiheit des göttlichen Wollens und Wirkens gefährdet sah. Gleichwie er im Interesse der Reinheit des Glaubens bemüht war, in seiner mystischen Theologie durch Besonnenheit der Reflexion alle Ueberschwenglichkeiten abzuwehren, so macht er im besonderen Interesse der göttlichen Willensfreiheit geltend, es sei dem Glauben zuwider, in Gott irgend eine besondere Idee anzunehmen, die nicht Gott selbst wäre, weßhalb die Universität Paris den Satz verworfen habe, daß außer Gott und außer dem Denken gewisse Wesenheiten, Universalien, seien. Die Annahme von Ideen als einem Mittleren zwischen Gott und Creatur würde die Freiheit des Schöpfers beeinträchtigen; nichts Mittleres, sagt er, findet sich zwischen der Creatur und der göttlichen Wesenheit.

Dem Realismus tritt er in seiner „spekulativen Mystik" insofern näher, als er sich zur Lehre von einer mystisch-intuitiven Erkenntniß Gottes in diesem Leben bekennt. Dem Menschen, lehrt er, der bestimmt ist, Gott zu erkennen und als sein höchstes Gut zu lieben, ist ein Zug, eine Liebe zu Gott angeboren, die im Stande ist, ihn zum Geliebten hinzureißen und mit Gott zu verbinden, woraus die Verzückung (raptus) entsteht. Diese Liebe ist in gewissem Sinne auch Erkenntniß, weil gegen gänzlich Unerkanntes Liebe nicht möglich ist, und zwar ist sie Erfahrungserkenntniß, welche die gewöhnliche, auf natürlichem Weg gewonnene Erkenntniß Gottes weit überragt. Von ihr ist die mystische Con-

templation getragen und diese contemplative Thätigkeit eignet der Vernunft oder reinen Intelligenz (intelligentia simplex), welche sich im Unterschied vom Verstand (ratio) mehr vernehmend gegen das höhere göttliche Licht verhält. In der Contemplation der reinen Intelligenz schwingt sich der Geist, durch die Gnade erleuchtet, zum Göttlichen und Ewigen empor und schaut dann in diesem Lichte alles Uebrige. Er stürzt sich in Liebe gleichsam in die göttliche Finsterniß, da Gottes Wesen für den menschlichen Verstand unbegreiflich ist, und doch zugleich in ein unendliches Licht, weil die von der Gnade erleuchtete Vernunft das Göttliche wahrnimmt.

Besonders wichtig ist mit Bezug auf das Verhältniß Gerson's zu Nikolaus von Cusa der Umstand, daß ersterer in seiner spekulativen Mystik den Versuch macht, Scholastik und Mystik zu vereinigen. Er vermittelt zwischen beiden in der Weise, daß er am Empirismus festhält, aber den Begriff der Erfahrung auf die innere mystische Wahrnehmung ausdehnt und den Mystiker auf dem Wege dieser inneren Erfahrung eine Erkenntniß Gottes gewinnen läßt, die er gleichfalls als Weisheit, Philosophie bezeichnet. Der Inhalt dieser inneren Erfahrung muß, da er in seiner Unmittelbarkeit noch nicht eigentliches Wissen ist, einer wissenschaftlichen Behandlung unterzogen werden, und diese wissenschaftliche Behandlung, welche die spekulative Mystik vollzieht, ist gewissermaßen identisch mit der scholastischen Theologie. In Bezug auf dieselbe unterscheidet Gerson mit Dionysius Areopagita eine symbolische, eine eigentliche und eine mystische Theologie und stellt diese mit den drei Stufen der menschlichen Erkenntniß: sensus, ratio und intelligentia zusammen. Erstere be-

steht darin, daß man bildliche, dem Gebiet des sinnlichen Lebens entnommene Bezeichnungen des göttlichen Wesens gebraucht, nicht um damit etwas Wesentliches, sondern nur etwas Analoges von Gott auszusagen, darin also, daß z. B. Gott Licht genannt wird. Die eigentliche Theologie geht von den Eigenschaften, welche sie an den Geschöpfen wahrnimmt, aus, um zur Bestimmung des göttlichen Wesens aufzusteigen; die mystische endlich führt durch Abstraction von allem Geschöpflichen und durch Hinaustreten des Geistes (per excessus mentales) in die göttliche Finsterniß zu Gott. Der Geist muß alles, was wahrgenommen, vorgestellt und erkannt werden kann, hinwegdenken und sich insbesondere durch Hinwegnahme alles Unvollkommenen d. i. alles dessen, was irgendwie bloße Potentialität, Dependenz, Privation und Veränderlichkeit in sich schließt, Gottes Bild gestalten. Die mystische Theologie, bei welcher der Geist in die göttliche Finsterniß hinaustritt, bildet sich also auf dem Weg der Negation. Sie ist aber deßhalb, sagt Gerson, doch nicht bloß negativ und ohne alle positive Erkenntniß Gottes, da die Seele im mystischen Zustande Erfahrungen macht. Allein wo es sich darum handelt, den positiven Inhalt dieser Erkenntniß näher zu bestimmen, begnügt sich Gerson mit der Bemerkung, daß er durch Abstraction von allem Gegebenen und durch Hinaustreten in die göttliche Finsterniß gewonnen werde.

Anders Cusa. Gerade um sich über die bloß negative Theologie zu erheben, stellte er das ihm eigenthümliche Princip der Coincidenz der Gegensätze auf.

2. Die Wissenschaft des Nichtwissens.

Das System des Nicolaus von Cusa steht, wie bereits bemerkt, seiner Tendenz nach der Lehre Gerson's am Näch-

sten, bringt aber im Vergleich mit der theologisch praktischen Richtung des Letztern das rein spekulative Moment viel entschiedener zur Geltung. Mit Gerson theilt Nicolaus die Abneigung gegen die herrschende scholastische Methode und tadelt es mit allem Nachdruck, daß an ihr trotz ihrer Schwerfälligkeit und ihres zopfigen, gehaltlosen Formalismus so viele Theologen pedantisch festhalten [1]). Er verwirft den blinden Auctoritätsglauben der Scholastiker, die sich in gewissen positiven Traditionen und deren Formeln bewegen und sich einbilden, Theologen zu sein, wenn sie so zu reden wissen, wie Andere, die sie sich zu Gewährsmännern gewählt haben [2]). Ueberzeugt von der Nothwendigkeit, der spekulativen Wissenschaft wieder neues Leben einzugießen und einen neuen Aufschwung zu geben, forderte er selbständiges Denken und suchte die Liebe und den Eifer für spekulative Thätigkeit in seinen Schülern anzuregen [3]). Im Einklang aber mit den berechtigten Forderungen seiner Zeit wollte er die Umgestaltung und Weiterbildung der spekulativen Wissenschaft nicht anders als auf der Grundlage eines eifrigen Studiums der philosophischen Systeme bewerkstelligen, ganz nach dem Vorbild der großen Meister der Scholastik, die den Werth eines solchen Studiums wohl zu schätzen wußten. Er machte sich nicht nur mit den Systemen der mittelalterlichen Scholastik und Mystik vertraut, sondern widmete sich auch mit Vorliebe dem Studium der altklassischen Philosophie und bemühte sich, die verschiedenen philo-

1) Apolog f. 70. (Basler Ausgabe.) Legitur, beatissimum Ambrosium litaniis addidisse: a dialecticis libera nos domine. Nam garrula logica sacratissimae theologiae potius obest, quam confert.

2) L. c. f. 63.

3) L. c. Idiot. I. f. 137.

sophischen Ansichten zu vergleichen, zu prüfen und zu verwerthen.

Mit umfassenden historischen Kenntnissen und mit einer seltenen Geisteskraft versehen, construirte Nicolaus ein großartig angelegtes Lehrsystem. Wenn Gerson verlangt, daß man Philosophie und Theologie nicht trenne, sondern verbinde, so finden wir gerade bei Cusa beide zu voller Einheit verbunden, wodurch sich sein Lehrgebäude von allen Systemen der Scholastik unterscheidet. Es faßt nämlich in sich die Lehre von Gott, von der Welt und von Christus; die Gotteslehre findet ihren Abschluß in der Trinitätslehre und das Ganze in der Lehre vom Gottmenschen und seiner Kirche. Die Cusanische Philosophie ist also eine christliche Weltanschauung, das christliche Princip ist vollständig in den Organismus des Systems eingegliedert und soll in diesem spekulativ entwickelt werden. Von diesem Gesichtspunkt aus bezeichnet Nicolaus den Glauben als den Anfang des Wissens, deralles Erkennbare in sich faßt, und die Wissenschaft als die Entwicklung des Glaubens. Das Wissen, sagt er, erhält durch den Glauben seine Richtung und der Glaube durch das Wissen seine Entwicklung, so daß, wo kein gesunder Glaube ist, es auch kein wahres Wissen gibt [1]). Wenn er zum Behuf dieser Entwicklung vielfach Begriffe verwendet, die er den griechischen Philosophen entlehnte, so ist er sich dessen wohl bewußt, daß solche Begriffe den theologischen Wahrheiten, die er darlegen will, nicht immer vollkommen entsprechen, weshalb er selbst sich bestrebt, denselben einen tieferen Sinn abzugewinnen. Dieser Umstand ist, wenn wir den Sinn seiner Worte richtig auf-

1) Doct. ign. III, 11.

fassen wollen, wohl im Auge zu behalten, und benimmt uns jedes Recht, das Mangelhafte solcher Begriffe für einen eigentlichen Widerspruch mit dem christlichen Princip auszugeben.

Betrachten wir nun aber die theologische Seite des Cusanischen Systems näher, so finden wir hier wiederum Scholastik und Mystik auf's Innigste verbunden und principiell den Gedanken durchgeführt, der bereits in der spekulativen Mystik von Gerson zu Tage tritt, der Gedanke nämlich, daß ein „concordare theologiae mysticae cum nostra scholastica“ erzielt werden müsse. Der Cusaner selbst bezeichnet seine Philosophie mit voller Bestimmtheit als mystische Theologie und faßt mit den Mystikern die speculative Erkenntniß als ein schmackhaftes, Geist und Herz nährendes Wissen auf. Die höchste Stufe der Erkenntniß ist auch für ihn die intellectuelle Anschauung, in welcher der Geist, von Liebe fortgerissen und von der Gnade erleuchtet, sich in die göttliche Finsterniß stürzt, die zugleich unendliches Licht ist, und eine viel höhere Erkenntniß Gottes gewinnt, als dieß auf dem Wege der sinnlichen Erfahrung und der logischen Verstandesthätigkeit möglich ist. Zu dieser Erkenntniß, die in der seligen Anschauung im Jenseits ihr Endziel findet, will er sich auf dem Wege der speculativen Thätigkeit erheben und in und durch Gott, welcher der Urgrund und die Wahrheit von allem ist, die Dinge erkennen. Er weist der Philosophie die Aufgabe zu, den Inhalt der für die menschliche Vernunft erreichbaren Gotteserkenntniß, die in der intellectuellen Anschauung ihren Höhepunkt erreicht, wissenschaftlich darzulegen. Eine solche Wissenschaft aber ist eine Verbindung von Scholastik und Mystik oder speculative Mystik. Gerade dieß ist das Eigenthümliche

der Cusanischen Philosophie, daß sie einerseits durch ihre mystische Richtung der Veräußerlichung der scholastischen Wissenschaft entgegentreten, sie vertiefen und erneuern will und andererseits „die Mystik zu discipliniren [1])“, mit der Klarheit des Gedankens in die mystischen Tiefen zu dringen sucht, um sie, soweit es möglich ist, zu enthüllen. Mag man auch Grund haben, an der Schilderung der mystischen Vereinigung des Menschen mit Gott einzelne überschwängliche Ausdrücke, die sich bei Nicolaus finden, zu tadeln, so würde man doch, wie Scharpff bemerkt, die Geistesrichtung des Cusaners völlig verkennen, wenn man ihn für einen Mystiker von großer Dunkelheit hielte; es ist vielmehr sein ernstes und nicht vergebliches Bemühen, die Mystik, die sich seit dem vierzehnten Jahrhundert entwickelt hatte, durch spekulative Bearbeitung ihrer Ideen aus den Untiefen des Pantheismus zur lichtvollen Abgrenzung Gottes und der Welt empor zu heben.

Um den Inhalt der vernünftigen Gotteserkenntniß darzustellen, geht die speculative Wissenschaft davon aus, daß die Welt ein Werk und als solches eine Offenbarung des unsichtbaren Gottes ist, mittelst deren das Ewige und Göttliche erkannt werden kann, daß, wie Gerson sagt, alle Creatur von Gott als Zeichen und Abbild seiner selbst gesetzt ist und dadurch ein Mittel wird, die Ursache und das Urbild durch Rückschluß *a posteriori* zu finden. Dieser Grundsatz bildet den Ausgangspunkt für den Cusanischen Dialog über das Könnensein (Possest). „Bernhard. Ich stieß auf den Brief des Apostels Paulus an die Römer

1) Scharpff a. a. O. S. 373.

und las dort, wie Gott den Menschen das offenbart, was ihnen von ihm bekannt ist. Dieß geschehe in der Weise, daß das Unsichtbare von ihm durch Erschaffung der Welt erkannt werde, seine ewige Macht und Gottheit. Darüber wünschen wir von dir eine Aufhellung zu erhalten. Cardinal. Wer kann den Sinn des Paulus besser geben als Paulus? Das Unsichtbare, sagt er anderswo, ist das Ewige, die zeitlichen Dinge sind Abbilder des Ewigen. Wenn also das, was erschaffen ist, erkannt wird, so wird das Unsichtbare an Gott erkannt: seine Ewigkeit, Kraft und Gottheit. So ist die Erschaffung der Welt eine Offenbarung Gottes." Die Welt, heißt es am Schlusse des Dialogs, wird κόσμος genannt, weil sie aus der ewigen Schönheit stammt, nicht diese unaussprechliche Schönheit selbst, sondern deren Abbild ist. „Was ist also die Welt anders als die unsichtbare Erscheinung Gottes? was ist Gott anders als die Unsichtbarkeit des Sichtbaren? . . . . Die Welt offenbart ihren Schöpfer, damit er erkannt werde und der unerkennbare Gott zeigt sich erkennbar durch die Welt wie in einem Spiegel und Räthsel" [1]).

Gott aus der erschaffenen, ihren Schöpfer offenbarenden Welt zu erkennen und umgekehrt in ihm und durch ihn das Geschaffene zu erkennen und zu begreifen, darin besteht die Aufgabe der Speculation. Ihr Ziel nämlich ist die Erkenntniß der Wahrheit. Die Erfassung der Wahrheit aller Dinge aber hat sich, wie Boëthius sagt, auf deren Vielheit und Integrität zu beziehen, so daß derjenige die Wahrheit eines

1) Possest f. 266. Mundus ergo revelat suum creatorem, ut cognoscatur, imo incognoscibilis Deus se mundo in speculo et aenigmate cognoscibiliter ostendit.

Gegenstandes gewinnt, der ihn von allen andern unterscheidet und ihn in seiner Integrität erfaßt. Wenn nun die Größe einen Gegenstand in seiner Integrität von allen andern abhebt, so folgt, daß wir eigentlich nichts wissen, wenn wir nicht alle Dinge wissen. Denn den Theil kennt man ja nur, wenn man das Ganze kennt, weil das Ganze das Maß für den Theil ist, also jeder Theil im Verhältniß zum Ganzen stehen und seine Integrität den andern Theilen gegenüber bewahren muß. Der Kenntniß des Einzelnen geht somit in der spekulativen Wissenschaft die Kenntniß des Weltalls voraus. Gott aber ist das Urbild und der Urgrund aller Dinge. „Wer daher Gott das Urbild des Weltalls, nicht kennt, versteht auch nichts von dem Weltall. Der Kenntniß des Einzelnen geht also die Kenntniß Gottes und des Weltalls voraus" [1]).

Hiebei ist nun aber vor allem festzuhalten, daß die menschliche Vernunft (intelligentia) nicht das Wesen Gottes, wie es an sich ist, erkennt, sondern nur so, wie es der endlichen Vernunft mittheilbar ist, zu erfassen vermag und auch dieses Erfassen, damit es in richtiger und vollkommener Weise geschehe, die Gnade der inneren Erleuchtung voraussetzt. Wenn der geistige Intellect von der Liebe zu Gott hingezogen wird, so ist zwar in dieser Liebe (wie auch Gerson sagt) Erkenntniß, weil, wenn wir nicht wüßten, was ein Gut ist, wir es nicht lieben würden, aber wir kennen ein bestimmtes Gut gerade deßwegen nicht seinem ganzen Wesen nach, weil wir es lieben: die Liebe zu einem Gute zeigt eben, daß dasselbe noch nicht erfaßt ist;

1) De mente c. 10.

die nach ihm hingerichtete Bewegung, die Liebe, würde aufhören, wenn sie ihr Ziel erreicht hätte [1]). Fragen wir aber die sichtbare Welt nach ihrem Schöpfer, so weist sie uns an diesen selbst. Als die absolute Größe, sagt Nicolaus, ist er von allen seinen Werken wie Urheber und Kenner, so auch das Ziel. In ihm ist alles, außer ihm ist nichts und in allem wird nur er gesucht, weil ohne ihn alles nichts ist, mit ihm haben wir alles, in ihm wissen wir alles, denn er ist die Wahrheit von allem und will, daß der wunderbare Weltenbau uns zur Bewunderung hinreiße. Er verbirgt jedoch denselben vor uns um so mehr, je mehr wir ihn bewundern, weil er es ist, den wir mit ganzem Herzen und mit allem Eifer suchen sollen. Und da er das unzugängliche Licht bewohnt, das in allem gesucht wird, so kann er allein den Anklopfenden die Thüre öffnen und den Bittenden geben. Kein Wesen von allen erschaffenen hat die Macht, sich dem Anklopfenden aufzuthun und zu zeigen, was es sei, da alle ohne ihn, der in allem ist, nichts sind. Wer die geschaffenen Wesen fragt, was und wie und wozu sie seien, dem antworten sie: aus uns sind wir nichts und aus uns können wir auch dir nichts anderes als nichts antworten, da wir von uns selbst keine Erkenntniß haben, sondern allein der, durch dessen Denken wir das sind, was er in uns will, befiehlt und weiß. Willst du etwas über uns wissen, so frage unsern Grund, unsere Ursache; dort findest du alles, ja auch dich selbst kannst du nur in ihm finden. Allein des Menschen Sache ist es nicht, sich dem Unzugänglichen zu nahen, sondern dessen, der uns

1) Schreiben an den Abt Caspar zu Tegernsee. Scharpff a. a. O. S. 184.

ein ihm zugewandtes Antlitz gegeben hat, damit wir ihn mit allem Eifer suchen. Thun wir dies, so wird er in seiner großen Güte uns nicht verlassen, er zeigt sich selbst uns, und wenn seine Herrlichkeit erscheint, wird er uns sättigen [1]).

Suchen wir auf dem Wege der Spekulation zur Erkenntniß Gottes zu gelangen, so macht sich die Unmöglichkeit, Gottes Wesen an sich zu erkennen, nur um so entschiedener geltend. Denn ein Wissen ist überhaupt nicht möglich ohne den unter der Vernunft stehenden Verstand (ratio), dessen Thätigkeit darin besteht, daß er die Dinge mit einander vergleicht und nach ihrer größeren oder geringeren Aehnlichkeit und Verschiedenheit auffaßt und unterscheidet. In der theologischen Forschung nun soll er das göttliche Wesen als Urbild aus der geschaffenen Welt als dessen Abbild durch Rückschluß a posteriori erkennen. Allein in aller Forschung kann er das Ungewisse nur durch proportionale Vergleichung mit etwas vorausgesetztem Gewissen ermessen; seine Forschung ist mithin vergleichend, mittelst einer Proportion. Läßt sich das Gesuchte in naheliegender Proportion mit dem Gewissen in Verbindung bringen, so ergibt sich das die Wahrheit erfassende Urtheil auf leichte Weise, sobald es aber einer vielfachen Vermittlung bedarf, entstehen Schwierigkeiten; die theologische Forschung vollends bewegt sich in einer vergleichenden Proportion nach dem Unendlichen hin, dieses Unendliche aber entzieht sich als solches jeder Proportion mit dem Endlichen und bleibt deßhalb an sich unbekannt [2]).

---

1) Doct. ign. II. 13.
2) De doct. ign. I, 1.

In dieser Hinsicht lehren die Mystiker ganz richtig, das göttliche Wesen bleibe für den Verstand nothwendig unbegreiflich, weil es über alle endliche Bestimmtheit und Gegensätzlichkeit, über alle endlichen Kategorien, also über alle Prädikation schlechthin erhaben und das absolut einfache Wesen sei, das jeden Unterschied schlechthin ausschließe. Es täuschten sich somit diejenigen Scholastiker, welche glaubten, mit der Dialektik ihres Verstandes bis in die Tiefe der Gottheit dringen, auf begriffsmäßige Weise die göttlichen Dinge erklären und von denselben adäquate positive Behauptungen aufstellen zu können. Jede positive Behauptung über die an sich unerfaßbare Gottheit ist vielmehr bloße Muthmaßung (conjectura). Nennen wir also die Erkenntniß Gottes an sich und aller Dinge in ihm die Wahrheit im strengen Sinne des Wortes, so leuchtet ein, daß wir von der Wahrheit nichts anderes wissen, als daß sie in adäquater und präciser Weise nicht erfaßbar und jede menschliche positive Behauptung über das Wahre bloße Muthmaßung, ein unvollkommenes, unsicheres Greifen nach Wahrheit ist, fern von der Reinheit derselben. Die Einheit der unerreichbaren Wahrheit wird von uns in muthmaßlicher Andersheit erkannt (cognoscitur igitur inattingibilis veritatis unitas alteritate conjecturali); erst jenseits werden wir heller, als durch dieses Andersssein, die Wahrheit in ihrer einfachsten Einheit schauen. Ja, setzt Cusa in skeptischer Weise hinzu, weil der creatürliche Geist von endlicher Wirklichkeit in jedem Andern anders ist, so daß eine Verschiedenheit der Muthmaßenden bleibt, so ist es zuverläßig gewiß, daß die Muthmaßungen Mehrerer über dasselbe unfaßbare Wahre graduell verschieden sein werden [1]). Wir können nur

1) De conjecturis I. 2.

BIBLIOTHECA·ABB·S·MATTHIAE·TREV·

fortwährend im Erfassen der Wahrheit voranschreiten und sie immer nur annähernd erforschen, ohne daß das fortwährende Wachsen im Erfassen der Wahrheit diese je erschöpfen würde.

Weil Gott an sich in einem unzugänglichen Lichte wohnt, so ist das Wissen im strengsten Sinne des Wortes, die Erkenntniß Gottes an sich und die Erkenntniß der Dinge in und durch Gott unmöglich. Daher coincidirt beim Menschen das Wissen mit dem Nichtwissen. An die Stelle der scholastischen scheinbaren Allwisserei muß also das Bewußtsein des Nichtwissens d. h. das Bewußtsein treten, daß das Ansich der Wahrheit für uns unerfaßbar und unbegreiflich ist, und diese Unbegreiflichkeit erstreckt sich nicht bloß auf das göttliche Wesen an sich, sondern auch auf die Welt, insofern wir die Welt in und durch Gott erkennen, das Endliche aus dem Unendlichen begreifen wollen. Auch „das Sein der Creatur ist nicht zu begreifen, da das Sein, aus welchem es ist, nicht begriffen werden kann“ [1]). Die nach Weisheit jagenden Philosophen, welche die Wesenheit der Dinge bei Unkenntniß der Wesenheit Gottes zu erjagen und die immer nur annähernd zu erforschende Wesenheit Gottes als erforschte darzustellen sich bemühten, haben vergebliche Mühe aufgewendet. Nur Plato, der etwas weiter als die andern Philosophen sah, hat sich dahin ausgesprochen, es sollte ihn wundern, wenn Gott sollte gefunden werden, und noch mehr, wenn der Gefundene den Menschen sollte können bekannt gemacht werden [2]).

---

1) Doct. ign. II., 2. cf. de venat. sap. c. 12. Hinc sicut quia est Dei est causa scientiae omnium, quia sunt: ita quia Deus quid sit, uti scibilis est, ignoratur, quidditas etiam omnium, ut scibilis est, ignoratur.

2) De venat. sap. c. 12.

Je gründlicher Jemand überzeugt ist, daß man die Wahrheit an sich nicht wissen könne, desto mehr nähert er sich der Wahrheit selbst [1]), desto gelehrter ist er [2]). Darin besteht das gelehrte Nichtwissen (docta ignorantia) d. h. das Wissen, das mit dem Bewußtsein begleitet ist, daß Gott über alle Begriffe erhaben sei und deshalb nur im Bewußtsein seiner Unerfaßbarkeit noch am richtigsten erfaßt werde. Dieses Nichtwissen bezeichnet der Cusaner als das Wesen der mystischen Theologie und die Unmöglichkeit einer präcisen Erfassung der Wahrheit ist für ihn der Wurzelbegriff der Wissenschaft des Nichtwissens [3]).

Es scheint nun allerdings sonderbar. Der Geist des Menschen hat ein Verlangen nach Wissen und doch ist ihm, wie die Wissenschaft des Nichtwissens lehrt, dieses natürliche Verlangen nicht anerschaffen zur Erkenntniß der Wesenheit seines Gottes, sondern zur Erkenntniß der Unendlichkeit, der Größe Gottes, die alle Begriffe und alles Wissen übersteigt. Allein dessen ungeachtet ist das gelehrte Nichtwissen allein das wahre Geist und Herz nährende Wissen. Der Geist selbst wäre nicht in sich befriedigt, wenn er die Aehnlichkeit (das Ebenbild oder Abbild) eines so kleinen und unvollkommenen Schöpfers wäre, der noch größer und vollkommener sein könnte. Nur den Gott von unerfaßbarer Vollkommenheit und nicht einen kleineren erkennt alle Creatur als ihren Gott an und sich als Aehnlichkeit desselben [4]).

1) De doct. ign. I, 3.
2) De venat. sap. c. 12.
3) Doct. ign. I. 2.
4) De venat. sap. c. 12. Non enim contentaretur de se ipso

An sich also und in Wahrheit sind freilich, wie Gerson sagt, die Dinge, wie sie in Gott, dem Schöpfer und Urbild, der Welt sind. Daher ist Gott sowohl die Ursache alles Seins als auch der ideelle Grund alles Erkennens. Allein die Wesenheit des unendlichen Gottes an sich ist nicht erkennbar und daher eine präcise Erfassung der Wahrheit unmöglich. Wir können dieselbe nur annähernd erforschen, indem wir Gott aus der geschöpflichen Welt, das unendliche Urbild aus seinem beschränkten, endlichen Abbild erkennen. Dieß ist die Vernunfterkenntniß von Gott, welche die spekulativ-mystische Theologie erstrebt und allein erstreben kann.

3. Die verschiedenen Erkenntnißstufen.

Es ist, sagt Nicolaus, der Hauptzweck der Schöpfung, daß Gott sich durch das Geschaffene zu erkennen gibt. Daher unterläßt er es nicht, vor allem den Werth und die Bedeutung der Sinnenerkenntniß hervorzuheben. Der Mensch hat Sinn wie Verstand nicht nur zur Erhaltung seines Lebens, sondern zum Erkennen. Das Erkennen ist wichtiger und von edlerer Art; denn es hat ein höheres, unvergängliches Ziel. Hat nun, wie der Apostel Paulus im Brief an die Römer schreibt, die göttliche Vernunft (divinus intellectus) alles erschaffen, um sich selbst zu offenbaren, wird somit in der sichtbaren Welt der unsichtbare Gott geschaut, so ist der Zweck der sichtbaren Welt der, daß in ihr die göttliche Vernunft, die Schöpferin des Weltalls erkannt werde. Die Sinnenwelt ist das Buch für die Sinne, in

intellectus, si similitudo esset tam parvi et imperfecti creatoris, qui major esse posset et perfectior. Hunc Deum suum omnis creatura et hujus se asserit similitudinem et nequaquam eo minoris.

welchem die Gedanken der göttlichen Vernunft mit sinnlichen Zeichen niedergeschrieben sind. Fragst du also bei irgend einem Sinnenwesen, warum es so oder so sei oder sich verhalte, so gilt die Eine Antwort: weil die göttliche Vernunft sich der Sinnenerkenntniß offenbaren wollte, auf daß sie auf sinnliche Weise erkannt werde [1]).

Uebrigens wäre es eine durchaus irrthümliche Ansicht, wollte man der Sinnenerkenntniß allein einen Werth für die Erkenntniß Gottes beilegen. Abgesehen davon, daß aus dem, was wir durch die Sinne wahrnehmen, erst der Verstand bestimmte und klare Erkenntnisse bildet, so hat der Verstand selbst noch sein eigentliches Gebiet, die Logik und Mathematik, die Lehre von den reinen Größen. Die Theologie hat die Verstandes= wie die Sinnenerkenntniß zu benützen und zur Erkenntniß Gottes zu verwerthen. Beide endlich, die Sinnen= wie die Verstandeserkenntniß, bilden nur die Vorstufen, auf denen wir zur vernünftigen, mystischen Gotteserkenntniß emporsteigen. „Was will z. B. der Schöpfer, wenn er aus dem Dornstrauche die schöne, wohlriechende Rose entstehen läßt? Was anders, als daß die staunenswerthe göttliche Vernunft in diesem ihrem Worte offenbar werde, seine Weisheit und Vernunft, die Schätze seiner Herrlichkeit! Noch klarer offenbart er dieß im Vegetabilischen, aus dem die Rose entsteht; noch klarer im vernünftigen Leben, das die ganze Sinnenwelt durchleuchtet und durchforscht". Ihn zu erkennen, von der Sinnenerkenniniß stufenmäßig aufsteigend bis zur

1) De Beryllo c. 37. Si igitur dubitas de quacunque re sensibili, cur hoc sit vel sic sit vel sic se habeat: est una responsio, quia sensitivae cognitioni se divinus intellectus manifestare voluit, ut sensitive cognosceretur.

reinen Vernunfterkenntniß, ist das höchste Ziel der Schöpfung und unser volles Genüge [1]). Ist es also der Verstand, der überhaupt aus dem, was der Mensch wahrnimmt, erst bestimmte Erkenntnisse bildet, so kommt nicht bloß die sinnliche, sondern weit mehr noch die vernünftige Wahrnehmung in Betracht; die Vernunft des Menschen ist selbst eine und zwar viel höhere Offenbarung Gottes als die sichtbare Welt, ein höheres Abbild des göttlichen Urbildes und das Abbild Gottes sehen wir mit dem Auge des vernünftigen Geistes so, wie es in sich ist, mit dem sinnlichen Auge aber nur, wie es durch sichtbare Zeichen sich kund gibt [2]).

Wenn Cusa in seiner Erkenntnißtheorie Sinn, Verstand und Vernunft unterscheidet, so gibt er dieser Unterscheidung eine ontologische Grundlage. Was diese anbelangt, sind es zwei Grundbestimmungen des göttlichen Wesens, die sich durch alle seine Deductionen hindurchziehen: Gott ist das absolute Urbild und die absolute Ursache der Welt. Jede dieser beiden Bestimmungen bildet die Schranke und das Correctiv für die andere. An sich aber ist das absolute Urbild, die absolute Idee der Welt, wie die Scholastiker und Mystiker sagen, ein absolut einfaches, allen Unterschied schlechthin ausschließendes Wesen, das allen endlichen Unterschieden und Gegensätzen vorausgeht. Indem es nun das Universum, die geschaffene Welt, aus sich hervorgehen läßt, wird in diesem Abbild die Einheit zur Vielheit und Gegensätzlichkeit. Denn das Geschaffene ist eben kein Unendliches, das als solches über jeden Unterschied und Gegensatz erhaben

1) L. c. c. 36—37.
2) Compend. epil.

ist, sondern ein endliches, beschränktes Sein, das als solches in Unterschieden und Gegensätzen besteht. Es steigt aus dem Absoluten und Einen herab und bei diesem Herabsteigen wird das Unendliche endlich, das Absolute beschränkt (contracte), das Universale (die Idee) particulär aufgenommen; so wird die Welt zur Aehnlichkeit und zum Abbilde, sie ist nicht der Schöpfer, sondern sein Bild, in stufenmäßiger Klarheit [1]). Jedoch unbeschadet dessen, daß das endliche Sein nur in der Form der Vielheit und Verschiedenheit besteht, so ahmt es doch, um Abbild des Unendlichen zu sein, die absolute Einheit auf die bestmögliche Weise nach. Daher geht aus der absoluten Einheit das Universum als zweite Einheit hervor, als Universalität, als Einheit von Vielem. Wenn Gott, die absolute Einheit, die allen endlichen Unterschieden und Gegensätzen schlechthin vorausgeht, in absoluter Weise das ist, was alles ist, in allem das absolute Princip und Ende der Dinge, in dem als Urbild alles ohne Vielheit ist, so geht in ähnlicher Weise, als einheitliche Idee oder als Universale gedacht, das Universum den in ihm enthaltenen Gegensätzen voran und ist in endlicher, beschränkter Weise das, was alles ist, das beschränkte Princip und Ende in allem. Nur ist seine abbildliche Einheit nicht ohne Vielheit, das Einfache ist in ihr zusammengesetzt, das Ewige ein Nacheinander u. s. w. Es ist also Gott, das Eine Urbild, im Einen Universum, das Universum aber in allem auf beschränkte Weise. Das Beschränkte bezieht sich auf das Einzelne, auf dieses oder jenes, während Gott auf absolute Weise in dem ist, was alles in beschränkter Weise ist. Die göttliche Einheit ist absolut, so daß ihr keine Vielheit entgegen-

1) De dato patr. lum. c. 2.

steht, und geht nicht in die Vielheit und Gegensätzlichkeit ein, sondern leuchtet nur als Urbild in einer Vielheit von Abbildern, das Universum dagegen ist eine relative Einheit, welche die Vielheit nicht ausschließt. Wenn also z. B. Gott weder in der Sonne noch im Monde ist, obwohl er in ihnen das, was sie sind, in absoluter Weise ist, so ist zwar auch das Universum weder in der Sonne noch im Monde, aber es ist in ihnen das, was sie sind, auf beschränkte Weise. Und wenn das absolute Sein der Sonne nichts anderes ist, als das absolute Sein des Mondes, (da Gott, die absolute Einheit selbst, das absolute Sein und Wesen der Dinge ist), so ist das beschränkte Sein der Sonne ein anderes als das des Mondes, so daß nicht das absolute Sein einer Sache, wohl aber das beschränkte die Sache selbst ist. Obgleich daher das Universum weder Sonne noch Mond ist, sondern an sich, als einheitliche Idee oder Universale gedacht, das, was Sonne und Mond sind, ohne Vielheit und Verschiedenheit ist, so besteht doch, da es in der Sonne Sonne, im Monde Mond, sein beschränktes Sein anders in der Sonne, anders im Monde ist, seine Einheit in Vielheit und seine Identität in Verschiedenheit [1]). In diesem Sinne bildet das Universum den einheitlichen Inbegriff (complicatio) der Weltdinge und die Vielheit dieser seine Entfaltung (explicatio), Gott aber ist in absoluter Weise, als absolutes Urbild, die complicatio von allem und die Welt, als endliches Abbild, die beschränkte explicatio des göttlichen, urbildlichen Wesens.

Aus der zweiten Einheit, der des Universums, geht, eben weil das endliche Sein die ihm vorausgehende Idee (universale ante rem, das Urbild) nur in beschränkter

1) Doct. ign. II, 4.

Weise in sich aufnimmt und in Folge dessen in Vielheit und Gegensätzlichkeit besteht, — eine dritte und vierte Einheit, die Gattungen und die Arten hervor. Das Universum besteht nur in den Gattungen, diese nur in den Arten und erst in den Individuen gelangt das endliche Sein zur Wirklichkeit [1]). Alle diese Einheiten „bilden, je nach ihren Stufen, die Universalien, welche gemäß der Ordnung der Natur (ordine quodam naturae) stufenweise vor dem Dinge, das ihr beschränkter wirklicher Ausdruck ist, existiren (ante rem, quae actu ipsa contrahit, existunt)". Es ist ein stufenmäßiges Fortschreiten von der Einheit zur Vielheit, weil eine stufenmäßige Einschränkung der aufeinander folgenden Einheiten. Das Universum existirt in einer Vielheit von Gattungen, also in jeder Gattung auf beschränkte Weise; die Gattungen existiren in derselben Weise in den Arten und die Arten in den Individuen. „Wie die Menschheit weder Sokrates noch Plato, wohl aber in Sokrates Sokrates, in Plato Plato ist, so verhält sich das Universum zu allen Dingen" [2]).

Hienach geht die Einheit als Urbild, als Idee oder universale ante rem, der Vielheit vorher. Wenn nun das Universale in dem Einzelding zur beschränkten Wirklichkeit gelangt, so nimmt das Einzelding eben damit das Universale in beschränkter Weise in sich auf. Demgemäß ist das Universum in jedem Geschöpf dieses Geschöpf und jegliches Geschöpf nimmt das All in sich auf, so daß dieses in ihm auf beschränkte Weise existirt. Weil das Einzelding nicht in Wirklichkeit alles sein kann, da es beschränkt ist, so schränkt

1) L. c. c. 6.
2) L. c. c. 4.

es alles in sich ein, auf daß alles dieses Einzelne sei, (cum quodlibet non possit esse actu omnia, cum sit contractum, contrahit omnia, ut sint ipsum). Daher ist in ihm nicht die Vielheit in Wirklichkeit, sondern alles ist ohne Vielheit dieses Einzelne; jedes wirklich existirende Wesen ist eine beschränkte Darstellung des Universums (contrahit omnia), so daß dieses in Wirklichkeit ist, was jenes ist. Daraus folgt, daß alles in allem und jegliches in jeglichem ist (hinc omnia in omnibus esse constat et quodlibet in quolibet). Das Universum geht als das Vollkommenste gemäß der Ordnung der Natur (ordine naturae) allen Dingen vorher, damit jedes in jedem sein kann. Alles aber ist in jedem auf die Art, wie es nach dem sein kann, was es ist, und weil jedes Ding nicht in Wirklichkeit alles sein kann, so kann nicht jedes in allem dem andern ähnlich sein. Deshalb schuf Gott alles in verschiedenen Stufen, von denen keine ohne die andere sein könnte, so daß alles in jedem seinen Ruhepunkt findet, wie am Körper jedes Glied dem andern dient und alle Glieder in allen ihr Genüge finden. Es besteht also in der Welt nicht nur eine Vielheit und Verschiedenheit, sondern auch eine staunenswerthe Gleichheit und eine unbegreifliche Verbindung der Dinge, auf daß alles in allem sei [1]). Allerdings ist, wie der Verstand urtheilt, jegliches Ding von dem andern verschieden, aber es stimmt auch, die Welt vom Standpunkt der Idee aus betrachtet, jegliches mit jeglichem überein; die Dinge bilden trotz ihrer Vielheit und Verschiedenheit eine harmonische Einheit. „Alles Universelle, sagt Nicolaus, alles Generelle und Specielle julianisirt in dir,

1) L. c. c. 5.

Julian, wie die Harmonie auf der Flöte flötet, auf der Zither zithert" [1]).

Eben vermöge dieser wunderbaren harmonischen Einheit hat die Welt die größtmögliche Aehnlichkeit mit der absoluten Einheit, ihrem göttlichen Urbilde. Du zweifelst nicht, heißt es im Cusanischen Dialog über die Entstehung der Welt, daß dasselbe auch dasselbe bewirke (idem identificare). Der Verstand versteht, das Gesicht sieht, die Wärme wärmt u. s. w. Weil aber das absolut Dasselbe (Gott, die absolute Identität mit sich selbst) keine Vervielfältigung zuläßt, so besteht sein Identificiren in einem Assimiliren. Das „Nichtdasselbe", das in Vielheit und Gegensätzlichkeit existirende Geschaffene, steigt in einer Umkehr zu „Demselben", dem über allen Unterschied und Gegensatz erhabenen Absoluten, hinauf und weil es dasselbe nicht erreichen kann, so assimilirt es sich ihm. Es coincidirt gewissermaßen das Hinabsteigen des „Desselben" zu dem „Nichtdasselbe" und das Hinaufsteigen des „Nichtdasselbe" zu „Demselben". Die Erschaffung der Welt kann daher eine Verähnlichung mit dem absoluten Sein genannt werden, weshalb die Heiligen die Schöpfung als Aehnlichkeit und Bild Gottes bezeichnet haben. Aus diesem Grunde ist die Schöpfung eine Vielheit, die in verschiedener Weise an dem Einen und Demselben participirt, woraus eben die Ordnung und Harmonie des Ganzen entsteht. Alle Wesen rufen trotz ihrer Verschiedenheit einstimmig und verkünden das Eine und Dasselbe und dieses einstimmige Rufen ist die Assimilation, ist die

1) De conject. II, 3.

um so vollere und deutlichere Darstellung des Einen unerreichbaren Absoluten [1]).

Das Universum, das vermöge seiner wunderbaren Einheit sich als ein Abbild der absoluten Einheit darstellt, ist in jedem Ding auf beschränkte Weise. Gott aber, das absolute Princip aller Dinge, ist das absolute Sein des Universums, weil er in absoluter Weise in dem ist, was alles in beschränkter Weise ist. Daher ist Gott mittelst des Universums in allem, nur ist er auf absolute Weise in jedem Dinge und in allem auf die gleiche Weise, als dasselbe Urbild in unendlich vielen Abbildern. „Die absolute Menschheit ist im Menschen nach der Priorität und in Folge dessen in jedem Gliede oder Theile; die beschränkte Menschheit (die Menschheit als geschaffenes universale ante rem gedacht) ist im Auge Auge, im Herzen Herz u. s. w., in jeglichem jegliches beschränkt". Jegliches ist in jeglichem heißt also soviel als: Gott ist durch alles in allem und alles ist durch alles in Gott. Darum findet auch jegliches Ding darin seine Ruhe, daß alles in ihm es selbst ist und es selbst in Gott — Gott [2]).

Wir sehen, Cusa faßt die göttliche Wesenheit mit den Realisten als Idee aller Dinge, ohne eine Vielheit von Formen in das absolut einfache Wesen Gottes zu verlegen; die Vielheit und Verschiedenheit ist ihm zugleich mit der Endlichkeit der geschaffenen Dinge gegeben, im Vergleich mit denen das unendliche Wesen Gottes allem Unterschied und Gegensatz vorausgeht und über denselben schlechthin erhaben ist. Die absolute Einheit ist als Urbild in der Vielheit der

1) De genesi fol. 129.
2) L. c. c. 5.

Weltdinge so, wie sie auf die bestmögliche Weise in der endlichen Creatur nachahmbar ist. So sucht Nicolaus in tiefsinniger Weise den Gegensatz zwischen der realistischen Ideenlehre und der nominalistischen Doctrin auszugleichen.

Auf diesen Punkt haben wir hier noch näher einzugehen. Es gibt Ideen, universalia ante rem, diese aber existiren nur in beschränkter Wirklichkeit (non sunt nisi contracte actu), da das Universum beschränktes Sein ist und als solches nur in Gattungen besteht, die selbst nur in den Arten bestehen und in den Individuen zur Wirklichkeit gelangen. Insofern sagen die Peripatetiker mit Recht, die Universalien hätten außer den Dingen keine Wirklichkeit; denn nur das Einzelwesen, in welchem die Universalien beschränkt es selbst sind, hat Wirklichkeit. Indessen haben die Universalien doch ein gewisses universelles Sein, das der singulären Beschränkung fähig ist (contrahibile per singulare), nicht als ob sie vor ihrer Verwirklichung anders als gemäß der natürlichen Ordnung existirten, nämlich als ein der Beschränkung fähiges Universale, das nicht in sich besteht, sondern nur im wirklichen Einzelwesen (ut universale contrahibile, non in se subsistens, sed in eo quod actu est), ähnlich wie Punkt, Linie, Oberfläche nach der Ordnung der Progression dem Körper, indem sie allein zur Wirklichkeit gelangen, vorangehen. Wie deshalb das Universum, als Universale gedacht, deshalb weil es in Wirklichkeit nur in beschränkter Weise existirt, keineswegs ein bloßer Verstandesbegriff ist, so sind auch die Universalien überhaupt nicht bloße Verstandesbegriffe (entia rationis), wenn sie gleich außer dem Einzelwesen in Wirklichkeit nicht existiren; sie haben ein die individuelle Existenz bedingendes und insofern ein dieser Existenz (ideell) vorausgehendes Sein. Gibt aber der Ver-

stand den Universalien durch Abstraction ein Sein außerhalb der Dinge, so ist diese Abstraction ein universale post rem. Die universalia post rem sind bloße Verstandesbegriffe, weil den Universalien nur ein beschränktes Sein in den Einzeldingen und kein unbeschränktes, absolutes Sein zukommt. Nur Gott ist das absolute Universale, die absolute Idee, weil er nicht in den Dingen in beschränkter Wirklichkeit existirt, sondern auf absolute Weise in dem ist, was alles in beschränkter Weise ist, weil er das absolute Urbild, das absolute Princip aller Dinge ist [1]).

Wir müssen also zwischen den Urbildern der Dinge oder den Ideen, welche in den Einzelwesen contracte existiren, und den Allgemeinbegriffen, welche der Verstand sich aus der Uebereinstimmung und Verschiedenheit der sinnlichen Dinge bildet, wohl unterscheiden. Die Idee, das universale ante rem, ist streng genommen nicht ein Allgemeines in dem Sinne, wie der Verstandesbegriff, das universale post rem, das mehreren ähnlichen Dingen Gemeinsame ist, sondern das einheitliche Urbild, das in einer Vielheit von Abbildern in verschiedener Weise wiederleuchten kann, wobei noch näher bestimmt werden muß, worin diese Abbildung bestehe; das universale ante rem ist nichts anderes, als das gestaltende einheitliche Princip (forma), das sich in einer Vielheit von Dingen entfaltet. Cusa ist daher weit entfernt, Gott, die absolute Idee aller Dinge, in pantheistischer Weise als das höchste Allgemeine aufzufassen, das sich in der Welt in seine Besonderheiten auseinander gelegt hätte. Er spricht dieß ganz bestimmt aus, wenn er auf die Frage, wie sich die

1) L. c. c. 6.

Vielheit der Dinge begreifen lasse, deren Sein aus dem Einen Absoluten ohne Vervielfältigung desselben stamme, die negative Antwort gibt: „Offenbar nicht wie die Vielheit der Individuen in Einer Art oder mehrerer Arten in Einer Gattung, außerhalb welcher die Gattung und Art nur eine leere Abstraction ist. Wie Gott, dessen Sein und Einheit weder eine Abstraction des Verstandes noch eine Vermengung mit den Dingen ist, durch die Zahl sich entfalte, das begreift Niemand" [1]). Gott ist vielmehr das absolute universale ante rem d. h. die unendliche Einheit, das absolute Urbild, durch welches alles ist und an dessen Sein insofern alles participirt, die absolute Idee oder die Idee der Ideen (forma formarum), welche als gestaltendes Princip den endlichen Ideen oder Universalien das Sein gibt, ohne welche die specifischen Formen nicht sein können, weil diese kein Sein für sich haben, er ist die forma formarum, aus welcher die specifischen Formen stammen, die durch sich ist, ehe noch eine andere war. Die endlichen Universalien ante rem sind die gestaltenden Principien (formae) der Dinge, Gott aber, das absolute Universale, ist das absolute gestaltende Princip (formator) der Welt. „Jenes Gestaltende also, sagt Nicolaus, was der Species das Sein gibt, ist die absolute Form, und das bist Du, o Gott! der Schöpfer (formator) Himmels und der Erde und des ganzen Universums. Sehe ich also

1) L. c. c. 3. Quomodo igitur intelligis pluralitatem, cujus esse est ab uno absque multiplicatione? aut quomodo intelligis multiplicationem unitatis absque multiplicatione: non quidem sicut speciei unius aut unius generis in multis speciebus aut individuis, extra quae genus aut species non est nisi per intellectum abstrahentem. Deus igitur, cujus esse unitatis non est per intellectum, a rebus abstrahentem, neque rebus unitum aut immersum, quomodo explicetur per numerum rerum nemo intelligit.

auf die beschränkte Menschheit und durch sie auf die absolute, indem ich im Beschränkten das Absolute, wie in der Wirkung die Ursache und im Abbilde die Wahrheit und das Urbild sehe, dann trittst du mir entgegen, o mein Gott! als das Urbild aller Menschen, als der Mensch durch sich (homo per se), das ist, der absolute Mensch. Wende ich mich in ähnlicher Weise in allen Gattungen zur Gestalt aller Gestalten, so begegnest du mir wieder in allen als deren Idee und Urbild. Weil das absolute und einfachste Urbild, bist du nicht zusammengesetzt aus mehrern Urbildern, sondern Ein einfachstes Urbild, unendlich, so daß du von allem und jedem, was sich gestalten läßt, das wahrste und adäquateste Urbild bist. Du bist somit die Wesenheit der Wesenheiten und gibst der endlichen Wesenheit das Sein, das sie hat. Außer Dir, o Gott! kann also nichts sein" [1]).

Wie kommen wir nun aber zu der Lehre, daß es **universalia ante rem** gebe? wie wird diese Lehre metaphysisch begründet? Die zweite Einheit, sagt Cusa, stellt sich als eine Einheit dreier Welten dar, als Geisterreich, Menschenwelt und Reich der Natur. Die Welt, das Abbild Gottes, entfaltet stufenmäßig in den drei Reichen des reinen Geistes, des Menschen und der Natur die göttliche Einheit, so daß sich in diesen drei Reichen das göttliche Urbild in stufenmäßiger Klarheit abspiegelt. Die niedere Einheit setzt die höhere voraus und findet in derselben ihre eigene höhere Wahrheit; sie ist je nur ein Abbild der höheren, deren Entfaltung sie ist. Es findet also auch innerhalb der Stufen des endlichen Seins ein Fortschritt von der complicirenden Einheit zur explicirenden, abbildlichen Vielheit statt. Das

1) De visione Dei 9. c.

Menschenwesen aber umfaßt in menschlich beschränkter Weise das ganze Universum, indem es vermöge seiner vernünftigen Wesenheit zugleich dem Reiche des Geistes und vermöge seiner sinnlichen Wesenheit dem Reiche der Natur angehört. Daher gibt es in der menschlichen Erkenntniß, entsprechend den drei Stufen des Seins, drei Erkenntnißstufen, Vernunft-, Verstandes- und Sinneserkenntniß, von denen jede das Seiende in ihrer Weise abbildet. Wie alles Seiende in Gott, Gott, also absolute Einheit ist, so ist alles in der Vernunft Vernunft, also vernünftige Einheit, in dem Verstande („der Seele") Verstand, somit Verstandeseinheit, in dem Sinne (Körper) Sinn, somit sinnliche Einheit. Der menschliche Geist verknüpft das durch die Sinne Wahrgenommene in der Verstandeseinheit, um daraus bestimmte und klare Erkenntnisse zu bilden, die Verstandeseinheit aber ist ein Abbild der Vernunfteinheit, diese ein Abbild der göttlichen Einheit. In Gott aber ist alles in seiner Wahrheit, in der Vernunft in einer entfernteren Aehnlichkeit, im Verstande endlich und noch mehr im Sinne im entferntesten Schattenbilde, ähnlich wie das Bild eines Vaters in seinen entferntesten Verwandten kaum noch erkennbar ist [1]). Unser Geist kann daher alles entweder göttlich, wie ein Ding die Wahrheit ist, oder vernünftig, wie es zwar nicht die Wahrheit, aber wahr, oder seelisch (animaliter), verstandesmäßig, wie es wahrscheinlich, oder körperlich, sinnlich, wie es selbst die Wahrscheinlichkeit verliert und Verworrenheit annimmt, betrachten [2]). Eben deßwegen, weil die höhere Erkenntniß-

1) De conject. I, 14.

2) L. c. c. 6. Omnia autem in Deo Deus, in intelligentia

stufe die wahrere ist, muß der Sinn in den Verstand, dieser in die Vernunft und die Vernunft in Gott, welcher die Wahrheit alles Seienden an sich ist, zurückkehren. Die vermeintliche Präcision der einen Erkenntnißstufe wird immer in ihrem Andersſein als Unvollkommenheit erkannt, sobald man sie im Lichte der nächst höheren Einheit betrachtet [1]). Wenn der Sinn von der Einheit des Verstandes sich entfernt, so irrt er vom Wege der Wahrheit ab; ähnlich Verstand und Vernunft [2]). Betrachten wir diese Erkenntnißstufen näher, so ist nach dem Gesagten der vernünftige Menschengeist ein Abbild der göttlichen, alle Dinge als Urbild in sich befassenden Einheit und als solches eine alles in ihrer Weise in sich beschließende und in der Erkenntniß aus sich entwickelnde Kraft. Ist das göttliche Wesen in seiner absoluten Einfachheit der urbildliche Inbegriff aller Dinge, so haben wir den Geist als Abbild dieses Inbegriffs zu denken; ja er ist das nächste Abbild, das Abbild Gottes im engeren Sinne des Wortes und zugleich von allen Abbildern Gottes, die ihm nachstehen, das Urbild; diese participiren in dem Maße an dem Abbild Gottes, in welchem sie Abbilder des Geistes sind. Der Geist ist somit durch sich, unmittelbares Abbild Gottes, alles, was ihm nachsteht und sein Abbild ist, nur durch ihn [3]). Geht daher der

---

intellectus, in anima anima, in corpore corpus: quod aliud non est, quam mentem omnia complecti vel divine vel intellectualiter vel animaliter vel corporaliter. Divine quidem, hoc est, prout res est veritas. Intellectualiter, hoc est, ut res non est veritas ipsa, sed vere. Animaliter hoc est, ut res est verisimiliter. Corporaliter vero, etiam verisimilitudini exit et confusionem subintrat.

1) L. c. II, 2.

2) L. c. I, 10.

3) De mente c. 3.

Geist auf seine Einfachheit zurück, so bedient er sich seiner als Abbild Gottes und erkennt in seiner Einfachheit Gott, die absolute Einheit, sowie alles Seiende in seiner Einheit und die Einheit in allem Seienden. Dies ist die theologische Speculation, das Ziel alles Messens des Geistes, der alles mißt (mens a mensurando), um sein eigenes Maß zu erreichen in voller Selbsterkenntniß; indem er sein Maß zu allem sucht, findet er es erst da, wo er alles als Einheit erkennt [1]). Als Abbild der unendlichen Einheit oder der göttlichen Wesenheit, welche die Urbilder von allen Dingen in sich hat, um alles zu gestalten, hat der Geist die Idee von allem in sich, um alles zu erkennen [2]), nur auf beschränkte endliche Weise, weil er ein beschränktes Abbild des Unendlichen ist. Alles ist somit im Geiste nur Geist und existirt in ihm in geistig beschränkter Weise (intellectualiter contracte); das aber und nur das, was in ihm in beschränkter Weise er selbst ist, kann er erkennen und dieses Erkennen, durch welches das, was im Geiste complicirt ist, explicirt wird, geschieht durch die denkende Betrachtung der Welt, durch das Herabsteigen der Vernunft, des vernünftigen Geistes in den Verstand und in den Sinn. Erkennt er die Welt, so bringt er mittelst Sinnbilder und Zeichen ein Bild der Welt, die in ihm auf beschränkte Weise liegt, zum Bewußtsein und zur Entwicklung [3]). „Da der menschliche Geist, das erhabene Ebenbild Gottes, an der Fruchtbarkeit der schöpferischen Natur möglichst Antheil

1) L. c. c. 7. 9.

2) De ludo globi II.

3) De doct. ign. II. 6. Nihil enim intelligere potest quod non sit jam in ipso, contracte ipsum. Intelligendo igitur mundum, quendam similitudinarium, qui est in ipso contractum, notis et signis similitudinariis explicat.

nimmt, so entwickelt er aus sich, als dem Bilde der allmächtigen Form, in Aehnlichkeit der wirklichen Dinge, Verstandesdinge" [1]). Das Denken des göttlichen Geistes ist Schaffen, das Denken des menschlichen Geistes ein Assimiliren durch Bildung von Begriffen [2]) d. h. die Fähigkeit, geistige Aehnlichkeiten der Dinge in den Vorstellungen und Begriffen zu bilden. „Gott ist die schaffende Kraft, vermöge welcher er macht, daß alles wahrhaft das ist, was es ist, weil er das Sein alles Seienden ist. Unser Geist ist eine begreifende Kraft, vermöge welcher er sich alles begrifflich macht. Die Wahrheit ist demnach sein Object und wenn er seine Begriffe nach ihr bildet, so hat er alles als Erkenntniß, als Verstandesgebilde (entia rationis) in sich [3]).

Hieraus folgt zunächst, daß es angeborne Ideen gibt, aus denen der vernünftige Geist erkennt, unter denen aber nicht, mit Plato, angeborne Begriffe zu verstehen sind, sondern eine dem Menschengeist angeborne Kraft, welche den Körper nöthig hat, damit sie, angeregt durch sinnliche Wahrnehmungen, in Wirksamkeit trete. In dieser Kraft liegen die Urbilder der Dinge, die göttlichen Ideen, auf beschränkte geistige Weise und deshalb erfaßt sie, wenn sie in Actualität tritt, diese Ideen so, wie sie in ihr und im anderen Sein existiren und bildet durch denkende Betrachtung der Welt Abbilder (similitudines) derselben. Jene Urbilder sind die universalia ante rem, die in den Einzelwesen concret existirenden Universialien; diese Abbilder, die Verstandesbegriffe, sind die universalia post rem. Die

1) De conject. I, 3.
2) De mente c. 3. De cribrat. Alchor. II, 3.
3) De ludo globi II.

universalia ante rem existiren auf geistig beschränkte Weise im Geiste bereits, bevor dieser sich derselben durch denkende Betrachtung der Welt bewußt wird und in Folge derselben die universalia post rem bildet. Diese, die nur Abbilder der Ideen sind, entstehen aus der Vergleichung der ähnlichen Einzeldinge. Der Verstand, sagt Nicolaus, bebewegt sich um die den Sinnen unterliegenden Dinge und setzt deren Unterschied, Uebereinstimmung und Verschiedenheit fest, so daß nichts im Verstande sich findet, was nicht vorher im Sinne gewesen wäre. Da er es ist, welcher den Dingen den Namen beilegt, dem einen diesen, dem andern jenen, ohne daß er hierin das Gebiet der Muthmaßung überschritte, weil in seinen Gegenständen keine Form (Idee, forma) in ihrer Wahrheit anzutreffen ist, so sind die Gattungen und Arten, wie sie durch den Namen bezeichnet werden, bloße Gedankendinge, welche der Verstand sich aus der Uebereinstimmung und Verschiedenheit der sinnlichen Dinge bildet. Wer daher glaubt, daß sich in der Vernunft nichts befinden könne, was sich nicht im Verstande befinde, der glaubt auch, daß sich nichts in der Vernunft befinden könne, was nicht vorher im Sinne gewesen wäre, und gelangt nothwendig zu dem Schlusse, daß das Ding kein anderes Sein habe, als jenes, welches durch den Namen bezeichnet wird. Er wird sich daher bei jeder Untersuchung in die Erforschung des Wesens und der Bedeutung des Namens vertiefen und läugnen, daß die Formen an sich und in ihrer Wahrheit ein anderes Fürsichsein haben, als wie als Verstandesdinge, und die Urbilder und Ideen für nichts achten. Diejenigen dagegen, welche in der Vernunft etwas annehmen, was vorher weder im Sinne noch im Verstande war, näm-

lich eine vorbildliche und unmittelbare Wahrheit der Formen, welche in den sinnlichen Dingen wiederleuchten, behaupten, daß die Urbilder der Natur nach den sinnlichen Dingen vorangehen, wie die Wahrheit dem Bilde, und setzen z. B. die Menschheit an sich und aus sich (als Idee) als das Erste, worauf sie den Menschen (in concreto) durch die Menschheit an sich und endlich die Art im Verstande (den Menschen als Verstandesbegriff) folgen lassen. Nach ihrer Ansicht vermag daher nach Vernichtung der Menschen die Menschheit als Art, wie sie durch den Namen bezeichnet wird und ein Gedankending ist, welches sich der Verstand aus der Aehnlichkeit der Menschen gebildet hat, nicht weiter zu bestehen; denn sie hieng von den Menschen ab, die nicht mehr da sind. Es hört jedoch darum die Menschheit nicht auf zu sein, durch welche die Menschen da waren und diese Menschheit wird nicht durch den Namen der Art bezeichnet, wie die Namen vom Verstande den Dingen beigelegt werden, sondern sie ist die Wahrheit der durch den Namen bezeichneten Art, so daß, wird auch das Bild zerstört, die Wahrheit an sich fortbesteht. Alle diese (die Realisten) geben nicht zu, daß das Ding kein anderes Sein habe, als jenes, welches durch den Namen bezeichnet wird. Mit den Dingen, wie sie durch den Namen bezeichnet werden, beschäftigt sich die Logik und darum dringen die Realisten in dieselben wohl in logischer Weise ein, würdigen und erheben sie, aber sie bleiben dabei nicht stehen, eben weil es der Verstand oder die Logik nur mit den Bildern der Formen zu thun hat. Wer die Dinge über die Bedeutung der Namen hinaus in theologischer Weise zu erschauen (in und durch Gott zu erkennen) strebt, der wendet sich zu

den Urbildern und Ideen hin. Vermittelst dieser erhebt sich der Geist zum Unendlichen, zu der Einen unendlichen Form aller Formen, welche durch keinen Namen, wie ihn der Verstand den Dingen beilegt, ausgesprochen oder begriffen werden kann [1]).

Hienach gestaltet sich unsere Gotteserkenntniß in der Weise, daß wir Gott allerdings aus der sichtbaren Welt erkennen, insofern das Vermögen der Vernunft erst in Actualität tritt, wenn es durch sinnliche Wahrnehmungen angeregt wird. Da aber die sichtbare Welt das entfernteste Abbild Gottes und die letzte und äußerste Entfaltung der urbildlichen absoluten Einheit ist, so müssen die Begriffe, welche der Verstand bei der Betrachtung der Welt bildet und auf Gott überträgt, noch ganz inadäquat sein. Am Vollkommensten ist die Erkentriß Gottes, welche wir aus unserer eigenen Vernunft schöpfen; weil jedoch eine explicite Erkenntniß, ein Wissen, ohne den Verstand überhaupt nicht möglich ist, so können wir uns nur mittelst des Verstandes zur vernünftigen Erkenntniß des Wahren erheben. Die Vernunft, sagt Nicolaus, steigt in den Sinn herab, damit das Sinnliche zu ihm emporsteige. Indem sie zur Wirklichkeit hervorbringt, wird durch das erregte Staunen der schlafende Verstand angeregt, daß er durch seine discursive Thätigkeit das Wahrscheinliche finde. Dadurch wird bei der Vernunft angeklopft, auf daß sie sich aus ihrer schlummernden Potenz losmache und mit Lebhaftigkeit zur Erkenntniß des Wahren erhebe. Das durch die Sinne Wahrgenommene wird in der Einbildungskraft abgebildet, und indem Grund und Wesen des Wahrgenommenen untersucht wird, geht es weiter zur Erkenntniß des Wahren. Der Geist einigt das

1) De mente c. 2.

Anderssein der Sinneswahrnehmungen in der Einbildungskraft, die verschiedenen Bilder der Einbildungskraft im Verstande, das Anderssein der Verstandeserkenntniß in der Vernunfteinheit. Die Einheit der Vernunft steigt in das Anderssein des Verstandes, die Einheit des Verstandes in das Anderssein der Einbildung, diese in das Anderssein des Sinnes herab. Wir müssen nun die auf- und absteigende Richtung in eine Vernunfteinheit zusammenfassen, um zum richtigen Verständniß zu gelangen. Die Vernunft will nicht Sinn werden, sondern vollkommene Vernunft in voller Thätigkeit. Da sie nun auf anderem Wege zu letzterer nicht gelangen kann, wird sie Sinn, um aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit überzugehen. So kehrt die Vernunft im Kreislaufe in sich selbst zurück. Die edleren, rein geistigen Naturen bedürfen der Sinne nicht; sie sind gleichsam aus sich selbst brennendes, unauslöschliches Feuer, das keiner Anfachung aus einem Funken bedarf; sie sind immer in Actualität. Wohl aber bedarf dieser Anfachung unser Antheil an der Vernünftigkeit, der wie ein unter grünem Holze verborgener Funke ist. Die reinen Geister erfassen geistig, was wir auf dem Wege der Sinne in stufenmäßiger Erkenntniß. Sofern das Erkennen mit dem Sinnlichen anfängt, ist es relativ wahr, im Sinne nach der Weise des Sinnes, in der Vorstellung nach der Weise der Vorstellung, im Verstande verstandesmäßig. Erst wenn der vernünftige Geist die Dinge abstracter in seiner einfachen geistigen Natur betrachtet, erfaßt er sie im Lichte der Wahrheit, weil er das Anderssein, das nächste Abbild der unendlichen Einheit ist. Wenn also die Vernunft in die sinnlichen Gattungen und Arten hinabsteigt, so soll dieß zugleich ein Heraufsteigen derselben sein, je tiefer nämlich sie sich in dieselben versenkt,

desto mehr werden diese Gattungen und Arten *vom Lichte der Vernunft absorbirt*, so daß zuletzt das Anderssein des Verstandes in die Vernunfteinheit aufgelöst wird. So erzeugt die Vernunft das vernünftig Erkennbare, das ein Gegenstand des vernünftigen Bewußtseins wird, aus sich hervor, so gelangen wir *in uns und von uns aus* zur wahren Erkenntniß von allem. Im Lichte der Vernunft schauen wir das All der Dinge als Abbild der unendlichen Einheit, welche jeden Unterschied und Gegensatz schlechthin von sich ausschließt, und umgekehrt die absolute Einheit als Urbild der Welt auf die vollkommenste Weise, in der sie menschlich geschaut werden kann [1]).

Wir schauen sie aber auf diese Weise nur, indem wir von der niederen Erkenntnißstufe zur höheren aufsteigen, um in diesem Aufsteigen uns stufenmäßig von der Vielheit und Gegensätzlichkeit zur Einheit zu erheben, also die Vielheit der Sinnendinge in der Einheit des Begriffe bildenden Verstandes und die Vielheit und die Gegensätze der Verstandesdinge in der einfachen Vernunfteinheit zu verbinden. Dies ist eben das Eigenthümliche, wir können sagen, Gekünstelte an der Cusanischen Doctrin, daß Nicolaus zwar von dem ächt speculativen Gedanken ausgeht, die Wesenheit Gottes gehe allen endlichen Unterschieden und Gegensätzen voraus und werde als unendliche, absolute Einheit erkannt, daß er aber das Object des Vernunftwissens als ein Mittelding auffaßt zwischen den Gegensätzen des Verstandes und der gegensatzlosen absoluten Einheit. Wie aus der ersten Einheit die zweite, dritte und vierte Einheit hervorgeht, um die absolute urbildliche Einheit in beschränkter Vielheit und

1) De conject. II. 16.

Gegensätzlichkeit stufenmäßig abzubilden, so soll umgekehrt die menschliche Erkenntniß von der abbildlichen Vielheit stufenmäßig zur absoluten Einheit emporsteigen. In diesem Sinne unterscheidet er zwischen den **universalia ante rem**, den Ideen, welche als principielle Einheiten der Vielheit der wirklichen Einzelwesen vorausgehen und in geistig beschränkter Weise im vernünftigen Menschengeiste sind, und den **universalia post rem**, den Verstandesbegriffen; in diesem Sinne faßt er das Universum an sich als **universale ante rem** und Gott als das absolute Universale. Die Vernunft erkennt die ideelle Einheit, die der gegensätzlichen Vielheit vorausgeht, und daher fallen ihre Begriffe nicht mehr in unversöhnliche Gegensätze auseinander. Die Function des Verstandes, sagt Cusa, ist das Unterscheiden, indem er den Sinn als Werkzeug gebraucht, um das Sinnliche zu distinguiren und dadurch Klarheit und Bestimmtheit in die an sich verworrene Sinneserkenntniß zu bringen. Mit dem Unterschiede aber ist die Negation gegeben. Der Sinn als solcher negirt nicht, er bejaht nur, daß das Sinnliche sei; der Verstand ist es, der im Sinn das Sinnliche, dieses von jenem als nicht-diesem unterscheidet, also Gegensätze aufstellt und diese Gegensätze als unversöhnlich festhält. Die Verstandesbegriffe aber sind nur Abbilder (**similitudines**) der Vernunftbegriffe, der Urbilder oder Ideen. „Der Verstand ist das Wort der Vernunft, in welchem diese wie in ihrem Abbilde widerscheint" [1]. Die Vernunftbegriffe nun bilden keine unversöhnlichen Gegensätze mehr. Das höhere Sein in der Vernunft ist einfacher als das Sein im Verstande, das mit dem Nichtsein unver-

1) L. c. II, 8.

trüglich ist. Gegensätze, die in ihrer Entfaltung in der Verstandeseinheit unverträglich sind, sind in der Vernunft noch verbunden. Da die Vernunfteinheit aus der göttlichen Einheit herabsteigt, folglich ins Andersſein, ins Gegensätzliche übergeht, so entstehen die Gegensätze, die im göttlichen Urbild in absoluter Einheit sind, zugleich mit der Vernunfteinheit, sind aber in ihr noch ungetheilt und unaufgelöst. Fragen also, welche den einen der Gegensätze als verneinbar und nur den andern als zu bejahend voraussetzen, werden auf dem Standpunkt der Vernunft ungeeignet (improprie) aufgeworfen; was immer die Vernunft bejaht, hat keinen mit dieser Bejahung unverträglichen Gegensatz. Eben darum müssen wir uns auch, wollen wir die Wahrheit vom Standpunkt der Vernunft aus erforschen, vernunftgemäßer Begriffe bedienen, die keinen unverträglichen Gegensatz haben. Es genügen somit die üblichen Verstandesbegriffe, wie die Kategorien der Bewegung, Ruhe, Raum, Gestalt, Substanz und Accidens in der Weise, wie sie der Verstand benutzt, der Vernunfterkenntniß nicht. Da die Verstandeseinheit aus der Vernunfteinheit hervorgeht, so bilden die Vernunftbegriffe die Wurzeln der Verstandesbegriffe, sie sind, wenn wir uns wissenschaftlich, verstandesmäßig ausdrücken wollen, der Grund (ratio), die Ideen der Verstandesbegriffe. Frägt man z. B. ob die Vernunft ein Quantum sei, so liegt die Muthmaßung sehr nahe in der Antwort: sie sei nicht ein Quantum, sondern der Grund, die Idee des Quantum; eben so sei sie nicht der Raum, sondern die Idee des Raumes, nicht Substanz, sondern die Idee der Substanz u. s. w.[1]).

---

1) L. c. Quapropter si quaeritur, an intelligentia sit quanta, propinqua conjectura poterit responderi per rationem, dicendo

Steigen wir daher von den Gegensätzen des Verstandes zur Vernunfteinheit auf, um vom Standpunkt der Vernunft aus das göttliche Urbild der Welt zu erkennen, so dürfen wir die Begriffe, die wir vom endlichen Abbild auf das unendliche Urbild übertragen, nicht in unversöhnliche Gegensätze auseinanderfallen lassen; vom Standpunkt der Vernunft aus spricht man vielmehr mittelst Zusammenfassung (per copulationem) der Gegensätze, in die einfache Einheit, indem man ihrem Auseinanderfallen in unversöhnliche Gegensätze zuvorkommt [1]). So erfassen wir dann die absolute Einheit zwar nicht wie an sich ist, als die alles in sich fassende absolute Einfachheit, aber auch nicht als die in's Andersſein, in Unterschiedenheit und Gegensätzlichkeit übergegangene Entfaltung, sondern als das unendliche Wesen, in welchem die endlichen Gegensätze coincidiren [2]). So ist z. B. für den Verstand Bewegung der unversöhnliche Gegensatz von Ruhe, in der Vernunfteinheit aber, dem nächsten Abbild der göttlichen Einheit, schließen sich Bewegung und Ruhe nicht aus und darum sagen wir vom Standpunkt der Vernunft aus, daß in der absoluten Einheit Bewegung und Ruhe coincidiren [3]).

Dies ist das Princip der Coincidenz, das die Grundidee der Cusanischen Spekulation bildet, das aber schon

---

ipsam non aliter quantam, quam ratio quanti ostendit, non enim hic terminus, Quantum, intellectualis est, sed quanti ratio.

1) De doct. ign. I, 19.

2) De conj. I, 13. Non igitur participatur unitas, ut est complicans simplicitas nec ut est alterata explicatio, sed ut alterabilis ejus participabilis explicatoria, quasi quidam virtutis ipsius complicative imparticipabilis unitatis per quandam coincidentiam intelligitur.

3) L. c. c. 8.

vielfach unrichtig aufgefaßt wurde. Wir glauben, im Bisherigen für die richtige Auffassung desselben den Grund gelegt zu haben. Cusa selbst bezeichnet es als erste Stufe zur Erhebung in die mystische Theologie d. h. in die Theologie, welche das göttliche Wesen der bloßen Verstandesdialektik entzieht und es vernunftgemäß als wahrhaft unendliches, über alle endliche Gegensätze und alle Verstandesbegriffe erhabenes Wesen erkennen will. Es ist bloß die erste Stufe, auf der wir die Wesenheit Gottes durchaus noch nicht in adäquater Weise erfassen; denn die Vernunfteinheit ist zwar Wahrheit, aber nicht die Wahrheit, weil sie nur das Abbild der göttlichen Einheit ist. Wir können uns aber, meint Cusa, noch weiter erheben, indem wir vom Begriff der absoluten Einheit ausgehen (was nach ihm so viel ist, als die Sache vom göttlichen Standpunkt aus betrachten), ohne freilich die Wahrheit je in völlig präciser Weise erreichen zu können. Denken wir Gott als das Wesen, das über alle endliche Gegensätze schlechthin erhaben ist, so lassen wir nicht bloß diese Gegensätze in ihm coincidiren, sondern negiren dieselben als solche, die dem unendlichen Wesen an sich inadäquat sind, und bestimmen die Wesenheit Gottes als diejenige, die alle Verstandesbegriffe, alle endliche Bestimmtheit schlechthin transcendirt. Frägt man z. B. ob Gott Substanz, oder Accidens sei, so lautet die Antwort: er ist weder Substanz noch Accidens, entlehnt jedoch eher noch den Namen von dem unmittelbar am Sein Participirenden, der Substanz und kann daher mit Dionysius Areopagita das Mehr-als-Substantiale d. i. das Supersubstantiale genannt werden [1].

1) De doct. ign. I, 18.

So sehr sind alle Verstandesbegriffe unzureichend für die Bestimmung des göttlichen Wesens, daß selbst der Begriff: Schöpfer, dem der Begriff des Geschaffenen als Gegensatz gegenübersteht, als inadäquat bezeichnet werden muß. „So lange ich den Schöpfer als schaffend denke, bin ich noch diesseits der Mauer des Paradieses. So lange ich den Schöpfer als erschaffbar denke, bin ich noch nicht eingegangen, sondern nur noch auf der Mauer. Wenn ich dich aber als die absolute Unendlichkeit erkenne, der weder der Name des schaffenden Schöpfers noch des erschaffbaren Schöpfers zukommt, dann fange ich dich enthüllt zu schauen an und beginne in den Ursprung der Wonne einzugehen, weil du nichts bist von dem, was sich sagen oder denken läßt, sondern absolut und unendlich über all das erhaben. Du bist also nicht Schöpfer, sondern mehr als Schöpfer, in's Unendliche" [1]).

Eben weil Cusa, um das an sich unbegreifliche Wesen Gottes in annähernder Weise zu erkennen, vom Standpunkt des Verstandes aus zur Coincidenz und von da zur Negation der gegensätzlichen Verstandesbegriffe fortschreitet, bezeichnet er es selbst als die Grundtendenz seiner Wissenschaft des Nichtwissens, „das Unbegreifliche als unbegreiflich aufzufassen, durch Hinausgehen über die menschlichen Begriffe von der unzerstörlichen Wahrheit (ut incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer per transcensum veritatum incorruptibilium humaniter scibilium [2]).

1) De visione Dei c. 12.
2) De docta ign. III. Perorat.

Nach diesen erkenntnißtheoretischen Grundsätzen, die wir im Bisherigen dargelegt haben und die vom Begriff der geschaffenen Welt als der Offenbarung und dem Abbilde Gottes ausgehen, verfährt der Cusaner in seiner symbolischen, positiven, negativen und mystischen Theologie.

2.

Homiletische Studien.

Von Professor Dr. Linsenmann.

I. Ueber populäre Predigtweise.

Was mir an dem Gegenstand der hier folgenden Abhandlung besonders am Herzen lag, konnte nicht ausgesprochen und ins Licht gesetzt werden, wenn ich mir nicht zuweilen über den engern Kreis der Homiletik hinaus einen Ausblick gestattete auf solche literarische Erscheinungen unserer Zeit, welche sich sowohl durch ihre lehrhafte Tendenz als auch durch ihren volksthümlichen Charakter mit der Thätigkeit des kirchlichen Predigtamtes berühren. Wenn durch einzelne kritische Seitenblicke der eine oder andere unserer Leser veranlaßt wird, an bestimmte katholische Schriftsteller, Redner oder Publicisten der Gegenwart zu denken, so diene zur Erklärung, daß ich allerdings auch an sie gedacht habe und an sie denken mußte, weil sich das Predigtwesen unsrer Zeit gar nicht losgelöst von den Bestrebungen und den Einflüssen der gleichzeitigen christlich religiösen Volksliteratur begreifen läßt, wenn wir auch hier ganz absehen wollten von der Einwirkung der jeweiligen theologischen Literatur auf Bildung und Entwicklung der Prediger; Namen aber wollte ich nicht

nennen, weil es sich hier nicht um eine Kritik im Einzelnen handelt, und weil ich nicht die Verdienste hervorragender Männer zu mißachten oder zu verkleinern scheinen möchte, indem ich die formale Seite ihrer öffentlichen Wirksamkeit, ihre Geschmacks= und Stilrichtung, mit meinem aus dem Wesen der Religion abgeleiteten Ideale von volksthümlicher Rede in Vergleichung ziehe.

Ein merkwürdiges Wort las ich einst bei Friedrich Schlegel: „Wer Religion hat, wird Poesie reden." Dem sinnlichen Verstande mag dieß Wort ein Paradoxon sein, mir aber scheint es einen hohen Gedanken auszudrücken. Das Wort der göttlichen Wahrheit, im tiefsten Herzen ergriffen und verkündet, ist freilich nicht schlechthin Poesie im nächstliegenden Sinne des Wortes, und die Predigt tönt und wirkt um Vieles anders, als bloße Dichtung mit ihrem lyrischen Wiederklang im Menschenherzen. Ist es aber auch ein unvollkommener, so ist es doch kein unwahrer Vergleich, wenn wir die hohe göttliche Wahrheit der christlichen Offenbarung mit ihrem idealen Gehalt Poesie nennen; denn wir drücken damit nicht blos die höhere, über Menschenbegriff erhabene Schönheit des göttlichen Wortes aus, sondern auch etwas von jener edeln und zwanglosen Gewalt, womit das Evangelium von Christus und seinem Reiche an die Herzen dringt und die frommen und reinen Gefühle in der Menschenbrust weckt und nährt. Nur weil wir kein anderes Wort haben, um den reinen, übersinnlichen, transcendentalen Inhalt der christlichen Religion kurz zu bezeichnen, vergleichen wir ihn mit der Poesie, welche ja doch die erste Verwandte der Religion ist.

Um eine ideale Richtung in der Auffassung und Verkündigung des Wortes Gottes ist es mir vor Allem zu thun,

wenn ich einige Gedanken, Reflexionen und Erfahrungen aus dem Gebiete der Homiletik hier zum Ausdruck bringe.

Es drängt dazu nicht etwa die Wahrnehmung, daß die Bedeutung der Kanzel in unsrer Zeit zu wenig gewürdigt und das Predigtamt nicht mit dem gebührenden Eifer verwaltet würde; in dieser Beziehung sind unsre Erfahrungen eher erfreulicher Art; und daß man den Einfluß der Kanzel auch in andern als theologischen Kreisen hoch anschlägt und — fürchtet, erhellt aus jener bekannten Gesetzesnovelle der deutschen Reichsgesetzgebung, durch welche der Mißbrauch der Kanzel zu kirchlich politischen Parteizwecken verhindert werden soll. Weniger deutlich aber sind unsre Prediger sich dessen bewußt, wie sich die Stellung des Predigers unter den Verhältnissen der modernen Zeit gegen früher verändert hat. Seine Sendung und Auktorität gegenüber der Gemeinde ist allerdings dieselbe geblieben, aber er ist nicht mehr der Einzige, der zu der Gemeinde redet, es ist ihm vielfache Concurrenz erwachsen in dem fast allerorts erwachten öffentlichen Leben; das Wort von der Kanzel ist nicht mehr die einzige geistige Speise, die dem Volke gereicht wird; die Mittel, sich geistig zu bilden und zu unterrichten durch Wort und Schrift in der Literatur, in der Tagespresse, in kirchlichen oder bürgerlichen Vereinen, sind bis auf das entlegenste Dorf auch den Laien zugänglich; der Prediger hat Gehülfen — oder Widersacher an gar verschiedenen Wortführern, welche das Volk zu unterrichten und zu bilden prätendiren; ob die mannigfachen Hilfsmittel der Belehrung und Aufklärung mehr zum Guten oder zum Bösen führen, läßt sich nicht zum voraus bestimmen; in beiden Fällen hat der Prediger einen schwerern Stand als früher, wenn er sich selbst oben erhalten und der wahre geistige Führer der

Gläubigen bleiben will; er muß nur um so treuer auf der Warte stehen und mit dem Bewußtsein der höhern Sendung zugleich seine ganze persönliche, geistig-sittliche Kraft einsetzen, um Herr der Situation zu sein und nicht das ihm von Christus anvertraute Wort durch die eigene geistige Inferiorität bloszustellen. Gar Mancher glaubt sich seiner Sache sicher, weil das Gotteshaus keine Debatte zuläßt und keinen direkten Widerspruch duldet und weil, wenn der Prediger nicht sich selbst richtet, regelmäßig Niemand in der Lage ist, eine amtliche Controle über denselben zu üben; selbst an solchen Orten, wo ein collegiales Zusammenwirken Mehrerer zur gegenseitigen Belehrung und Förderung dienen könnte, erwahrt sich nur allzuleicht das sprichwörtliche clericus clericum non decimat. Bei weitem die meisten aber setzen sich einer nicht blos örtlichen sondern auch geistigen Isolirung aus, lassen sich von einer einseitigen Literaturströmung forttreiben, verlieren den idealen Schwung, verfallen der Plattheit und Oberflächlichkeit und enden mit pessimistischer Resignation. Man empfindet es wohl noch schmerzlich, daß es mit dem Glauben der Welt immer mehr abwärts gehe; aber man geht mit einer Art von Dämonenfurcht den geistigen Mächten, welche im modernen Volksleben wirksam sind, aus dem Wege und will nicht einsehen, daß der beste Exorcismus für diese Geister darin bestände, ihnen frei und ehrlich ins Antlitz zu schauen und sich im männlichen geistigen Kampfe mit ihnen zu messen.

Unter diesem Gesichtspunkt möchte ich sowohl die Vorbereitung für das Predigtamt als auch die Verwaltung desselben selbst einer ernsten Erwägung unterziehen; und ich beginne bei einem Punkte, der freilich am ehesten geeignet zu sein scheint, die zum voraus beanspruchte ideale Auf-

fassung unsrer Aufgabe in die engsten Grenzen einzuschließen. Es wird als allgemeine Forderung ausgesprochen, populär zu predigen, und man glaubt damit fast Alles gesagt zu haben, was man den Zeitverhältnissen entsprechend vom Prediger verlangen müsse; es steht aber auch die Vermuthung dafür, daß unter Hunderten, welche das Wort populär im Munde führen, Neunzig dasselbe im Gegensatz gegen eine ideale Richtung gemeint haben wollen.

Ueberdieß gehört die Bezeichnung populär zu jenen Eigenschaftsbezeichnungen, welche Jeder wieder in einem eigenen subjektiven Sinn verstehen will, ähnlich wie ein Jeder von seinen eigenen Erfahrungen redet und darunter eben die Art und Weise versteht, wie er in einer Reihe von Jahren die Welt anzuschauen und zu behandeln sich angewöhnt hat. Gleichwie die „Erfahrung" gar manche Absonderlichkeiten in der Seelsorgspraxis beschönigen muß, so macht man gerne aus der „Popularität" ein Nothdach, unter welchem sich Prediger verschiedener Manieren zusammenfinden.

Vielfach findet man auch bei den Homiletikern die Popularität der Predigt als ein fertiges Wort für einen fertigen und abgeschlossenen Begriff behandelt; man bezeichnet damit eine bestimmte Eigenschaft der Predigt wie andere Eigenschaften z. B. gute Anordnung, Reinheit der Sprache; anstatt einer näheren Beschreibung aber von dem, was populär bedeutet, erhalten wir regelmäßig nur eine Umschreibung des Ausdrucks, und wir sind so klug als zuvor; Jeder versteht die Worte wieder in seinem Sinne.

In einer viel genialern Weise hat in neuester Zeit der berühmte Bischof von Orleans, Dupanloup, den Begriff der Popularität in der Predigtweise entwickelt in seiner Pastoral-

anweisung für den Clerus seiner Diöcese [1]). Dennoch vermissen wir auch hier eine genauere Bestimmung des Begriffs, und zwar aus dem Grunde, weil hier der Begriff von Popularität zu weit gefaßt ist. Es ist zwar ganz treffend bemerkt, daß jede Predigt populär sein müsse, weil sie sich an das Volk, **populus christianus**, an die Kleinen und Armen wie an die Großen und Reichen wende; „da gibt es nur eine Heerde, deren Hirte der Priester ist, eine Familie, deren Vater er ist, nur Seelen, alle zumal erkauft um denselben Preis, alle gleich vor Gott.“ Wenn nun aber daraus gefolgert wird, daß „populär“, „väterlich“, „pastoral“ identische Ausdrücke seien, so wird eben dem Ausdruck Popularität seine spezifische Bedeutung genommen, und auch die weitern Ausführungen, womit Dupanloup seine Vorstellung von volksthümlicher Predigt näher beschreibt, befriedigen nicht vollständig, weil sie zu allgemein gehalten sind und doch schließlich nicht genügend zeigen, wie der Prediger im Einzelnen sich für ächte und edle Volksthümlichkeit bilden könne und solle. Immerhin sollen die Fingerzeige dieses Bischofs, der selbst in seinen Schriften im besten Sinne volksthümlich ist, nicht unbenützt bleiben.

Wir werden nun zunächst suchen, dem Wesen der Popularität durch Beurtheilung der Gegensätze zu derselben nahe zu kommen. In der gewöhnlichen Vorstellung aber faßt man die Volksthümlichkeit nur als eine Sache der äußern Form oder Darstellung. Als Gegensatz dazu denkt man sich einerseits den doktrinären oder akademischen Vortrag, andererseits die höhere Kunstform der Rede. Allein da die Form nicht so fast durch äußere Rücksichten als viel-

1) Publicirt unter dem Titel: Entretiens sur la Prédication populaire. Paris 1866. Deutsch bei Herder, Freiburg i. B. 1867.

mehr durch den Inhalt dessen, was vorgetragen werden soll, bestimmt wird, so werden wir in erster Linie den Inhalt der christlichen Predigt, und erst an zweiter Stelle die formale Darstellung unter dem Gesichtspunkt der Volksthümlichkeit zu betrachten haben.

I.

Es ist ein ganz richtiger Gedanke, von welchem B. Dupanloup und unter den Protestanten z. B. Palmer ausgehen, daß nämlich Popularität nicht etwa eine zufällige, dankbar hinzunehmende Eigenschaft einer Predigt sei, sondern ein integrirendes Merkmal, das nicht das einemal vorhanden sein, das andremal fehlen könne. So gewiß die Predigt nach Inhalt und Form höher stehen muß als die Schulkatechese, so gewiß ist sie kein gelehrter Vortrag, keine parlamentarische Parteirede u. s. w. Sie wendet sich nicht an einzelne abgesonderte Klassen der Gesellschaft, sondern an die Versammlung der Gemeinde, in welcher sich alle Altersstufen, Geschlechter, Rangklassen in dem einen Bedürfnisse nach geistiger Speise zusammenfinden, und ihr Zweck ist nicht die bloße Belehrung, um derentwillen allerdings ein Unterschied zwischen verschiedenen Klassen von Zuhörern gemacht werden könnte, sondern noch mehr die Erbauung, die geistige Anregung, das praktische Christenthum. Die Predigt muß in demselben Sinne populär sein, als das Evangelium Christi überhaupt populär ist.

Das Evangelium ist im wahren und eigentlichen Sinne volksthümlich. Es ist schon kein Gesundheitssymptom unsrer Theologie, wenn ein so großer Abstand ist zwischen der Sprache der gelehrten Fachtheologie und zwischen der gemeinverständlichen Darstellung der Religionslehre; es ist nicht

der normale Stand der Sache, wenn es ein anderes Idiom gibt für die Theologie, ein anderes für den gemeinen Unterricht. Vollends dem Geiste der Offenbarung widersprechend aber wäre es, einen Unterschied zu statuiren zwischen den volksthümlichen Lehren der Offenbarung und solchen Geheimlehren, in welche nur wenige mit höherem Geiste Begabte eingeweiht werden könnten. Es gibt keine esoterischen und exoterischen Schüler Christi; die Lehre Christi ist nicht Sache der bloßen Speculation oder Contemplation für Weltweise oder Mystiker.

Dennoch findet sich in der apostolischen Lehrverkündigung ein bedeutungsvoller Unterschied; es gibt Unmündige, denen der Apostel nur erst Milch zu trinken gibt, weil sie noch fleischlich sind, nicht wie die Geistigen, für welche feste Speise dargeboten wird. I. Kor. 3, 1—3; Hebr. 5, 12—14. Man sieht aber leicht, daß sich diese Unterscheidung weniger auf die intellektuelle als auf die ethische Verfassung der Zuhörer bezieht und daß durch sie allerdings ein schrittweises Vorgehen in der religiös-sittlichen Unterweisung bedingt ist. Es gehören sittliche Eigenschaften dazu, um die Zuhörer für Aufnahme des vollen und geheimnißvollen Inhalts der Offenbarung fähig zu machen; in dieser Beziehung gibt es allerdings eine lichte und eine dunkle Seite des Evangeliums, eine populäre und eine transcendentale Wahrheitsverkündigung. Darum hat der Prediger, der volksthümlich sein will, wohl Rücksicht zu nehmen auf den geistig-sittlichen Höhestand seiner Gemeinde, und hat sich dadurch auch in der Wahl der Gegenstände bestimmen zu lassen.

Die Predigt hat den christlichen Elementarunterricht bei uns überall zur Voraussetzung; an ihn muß sie anknüpfen, auf ihm weiter bauen; es ist wichtig, den ersten Anknüpfungs-

punkt zu treffen, jenes Eine Nothwendige, das sich dem erfahrnen Seelsorger in einer Gemeinde bald zu erkennen gibt und das schlechterdings nicht übersprungen werden darf; der Prediger muß, ehe er wirksam einsetzen kann, die Vorbegriffe und Vorkenntnisse seiner Zuhörer kennen; der einfachste Vortrag, der aber nicht an die Sphäre dieser Vorkenntnisse heranreicht, ist nicht populär, und gegenüber einer geistig mangelhaft entwickelten Gemeinde bietet schon der Katechismus, wie er bei uns gelehrt zu werden pflegt, sublime Ideen, welche unfruchtbar sind wie allzuhochstehende regenlose Wolken.

Im Zweifelfalle wird man besser zu wenig als zu viel an positiven Grundlagen voraussetzen dürfen, so weit es sich um ein entwickeltes Glaubensbewußtsein, scientia explicita, handelt. Aber auch die vorhandenen Grundlagen sind nicht etwa abstrakte Wahrheiten, von denen aus zum Concreten fortgeschritten werden könnte. Sofern die Predigt ein fortgesetzter Unterricht ist, muß sie vom Concreten zum Abstrakten vorschreiten. Je concreter man redet, desto populärer; man soll Ideen nicht blos andeuten, sondern mit Worten aussprechen, auf geschichtliche Thatsachen nicht blos anspielen, sondern sie erzählen, an Gegenstände der äußern oder innern Erfahrung nicht blos von ferne erinnern, sondern sie vor das Auge rücken; das ist populär. Man denke z. B. an die Citate aus der h. Schrift. Dem Wissenden genügt eine leise Reminiscenz, das Volk braucht ein genaues und bestimmtes Citat, da wir uns auf die Bibelfestigkeit der Zuhörer nicht zu sehr verlassen wollen.

Gleichwie jedes Wort unnütz gesprochen ist, das über die Fassungskraft der Zuhörer hinaus geht, so ist auch eine Predigt nicht populär, welche nicht auf ein concretes den

Zuhörern erreichbares Ziel losgeht, bestehe dieß nun in Erweckung bestimmter Affekte zu Zwecken der Erbauung, oder in Vorsätzen zu gewissen ethischen Leistungen. — Mit all dem ist freilich noch nicht mehr gesagt, als daß die Predigt nach den Grundsätzen eines jeden vernunftgemäßen Unterrichts eingerichtet sein müsse.

Einen Schritt weiter kommen wir, wenn wir die Popularität in jenem spezifischen und prägnanten Sprachgebrauch kennen lernen, in welchem man auf andern Gebieten des öffentlichen Lebens von ihr redet. Wer das Geheimniß verstünde, Volksgunst nicht blos zu erwerben sondern auch zu bewahren als Dichter, Redner, Schriftsteller, der könnte auch von der Macht der Volksthümlichkeit auf die Gemüther erzählen. So weit sich aber die Erfolge des Strebens nach Volksgunst beobachten lassen, sind es zwei Wege, die zum Ziele führen. Der eine besteht darin, daß diejenigen, die sich zu Führern des Volkes aufwerfen, gewisse Stimmungen und Wünsche, welche in der Menge mehr oder weniger unbewußt gähren, belauschen, denselben einen öffentlichen Ausdruck geben, ihnen eine berechtigte Seite abgewinnen; sie sprechen auf diese Weise aus, was das Volk denkt, fühlt und will; sie nehmen sich der Interessen des Volkes an, stellen sich ihm in ihren Sympathien gleich und führen dessen Stimme. Und so gewiß in jedem Staatswesen und in jeder Form der menschlichen Gesellschaft gewisse Anomalien zu Tage treten, so gewiß werden im „Volke“, d. i. in der großen Menge, welcher nicht die Privilegien der Macht und des Reichthums zugefallen sind, Wünsche und Hoffnungen bestehen, ihre Lage zu ändern, sich materiell und geistig zu heben, einen Antheil an Macht, Freiheit und Lebensgenuß zu erringen. Es ist hier nicht nothwendig, die

Beispiele aus der Staatengeschichte aufzuzählen von den Zeiten Jeroboams an, der dem Sohne Salomons zehn Stämme des Reiches abtrünnig machte, bis zu den Umwälzungen unsrer Zeit; und wir brauchen nicht zu ermitteln, auf welche Weise sich Recht und Unrecht zwischen den Parteien vertheilen; wir reden nur von der Macht der Volksthümlichkeit.

Eine andere Art aber, sich populär zu machen, ist raffinirter, und besteht darin, daß der Agitator für seine eigenen Ideen das Volk zu gewinnen und zu begeistern weiß, indem er Gedanken und Stimmungen in die Menge hineinträgt, jedoch so als wären sie auf dem eigensten Boden des Volkes selbst gewachsen. Immerhin bedarf es auch hiezu einer feinen Beobachtung der Volksseele und dessen, was auf dieselbe einen Reiz auszuüben im Stande ist. Im Buch der Könige ist erzählt, wie Absalom sich die Gunst des Volkes zu erwerben wußte, als er sich gegen seinen Vater David empörte, II. Kön. 15.

Wir brauchen aber das Wort Volksgunst nur zu nennen, um jeden Geschichtskundigen an die schlimme Nebenbedeutung der **aura popularis** zu erinnern. Eine Gefahr für den Mann des Volkes liegt schon in der Macht selbst, die leichter mißbraucht als weise angewendet wird; eher hat der Schütze den Pfeil in seiner Gewalt, den er vom Bogen absendet, als der Volksredner das Wort, das er in die Menge hineinwirft. Das Wort, wenn es zündet, hat seine Wirkung dadurch, daß es Leidenschaften entflammt. Leidenschaft aber, ob sie auch in ihrem Ursprung und Ziele edel sei, ist nicht ohne sittliche Gefahr. Es ist nicht nur gefährlich, die schlimmen Triebe zu stacheln und dieselben — selbst zu einem gut gemeinten Zwecke — zu Hilfe zu rufen; es ist

auch bedenklich, die edlern Triebe so zu reizen, daß sie zum leidenschaftlichen Ausbruch kommen; denn wer das Gute mit Leidenschaft verfolgt, ist schon nicht mehr ganz gut, weil er die Naturmächte in seinem Innern, die ihrem Wesen nach selbstsüchtig sind, aufruft.

Volksgunst ist eben auch eine trügerische Welle; wer auf ihr segelt, den schaukelt sie kurze Zeit und trägt ihn empor, um ihn dann sicherer zu verschlingen. Wem hätte sich die Volksgunst nicht als unbeständig und wandelbar erwiesen? Welcher populäre Redner, Schriftsteller, Tribun wurde nicht von der Zeitbewegung überholt! Volksgelüste wechseln rasch, die Begier aber wächst. Eine Bewegung in Fluß bringen ist leicht; aber ihr Stillstand gebieten und eine von der Vernunft geforderte Grenze setzen ist schwer, ja meist unmöglich; und wer die unbändig gewordenen Rosse zügeln will, wird von ihren Hufen zerschlagen und unter den Rädern des eigenen Wagens zermalmt. Wer das Volk lenken will, darf nicht besser und weiser sein wollen als es selbst ist. Den Aristides stürzte seine Gerechtigkeit. Wer, wenn einmal der Tumult ausgebrochen ist, Bedenklichkeiten zur Schau trägt, Vorsicht predigt, die Mittelstraße zu wandeln vorschlägt, um dessen Popularität ist es geschehen.

Das sind bekannte Dinge, und es mag scheinen, als seien wir in einer unnöthigen Abschweifung begriffen. Indessen sind wir bei der Sache. Wir müssen wünschen, daß jeder Prediger wahrhaft und im edeln Sinne des Wortes populär sei; ihm ist das Recht gegeben zu reden und eine Macht der Rede anvertraut, welche über die gemeinmenschliche hinausgeht. Sein Auditorium ist das Volk, man kann gewissermassen sagen das Volk im Unterschied von den bevorzugtern Klassen der Gesellschaft; es sind die Armen im

natürlichen und geistigen Sinne des Wortes, Leidende und Unglückliche, die den materiellen und geistigen Druck des Erdenlebens empfinden. Ihnen soll Erlösung nicht blos verheißen werden, sondern es soll Hand angelegt werden; der Prediger muß auf Entschließungen, auf Thaten drängen. Zu diesem Zwecke müssen die Herzen bewegt, die Affekte erregt, die Phantasie entzündet, ganze Gemeinden begeistert und hingerissen werden, freilich nicht zum Kampf um irdische, sondern um himmlische Kronen; aber es läßt sich doch das Wesen und die Bedeutung der geistlichen Rede mit der profanen vergleichen. Es gibt für den Prediger eine Popularität, welche Macht über die Herzen verleiht, und wir reden ja auch in Sachen der Religion von Aufruhr, Kampf und Gewalt um des Himmelreiches willen.

Auch der geistliche Redner soll dadurch volksthümlich werden, daß er eine innere Harmonie erstrebt zwischen seinem eigenen Geistesleben und den Stimmungen und Bedürfnissen seiner Zuhörer; er soll sich in ihrem Ideenkreise bewegen, ihren Bedürfnissen Ausdruck geben, soll Antwort geben auf die Fragen, welche in den Zuhörern schon angeregt sind. Jede Zeit, jedes Land, jede Gemeinde hat wieder eine eigene Art von religiösen Bedürfnissen je nach den besondern geistig-sittlichen oder socialen Zuständen. Eine Arbeitergemeinde, welche in den Strom der Agitation hineingerissen ist, muß anders pastorirt werden, als eine einfache ländliche Bevölkerung.

Die christliche Lehre, welche den Gegenstand der Predigt ausmacht, ist an sich populär. Diejenigen sehen nicht richtig, welche behaupten, daß es einem großen Theil der heutigen Welt an Interesse für die sittlich-religiösen Fragen fehle. Unsre Zeit ist nicht mehr — wenn auch nicht weniger —

materialistisch, als irgend eine frühere. Ziehen wir, wie den affektirten Atheismus einzelner Philosophen und Naturforscher, so auch den affektirten Materialismus mancher Socialisten ab, und ziehen wir ferner die praktischen Materialisten ab, d. h. diejenigen, die durch Laster und Leidenschaften den höhern Interessen des Geistes entfremdet sind und deren es zu allen Zeiten gegeben hat, so bleibt die Summe derer, welche nicht für die religiösen und kirchlichen Fragen ein Herz haben, eine verhältnißmäßig kleine. Die Zahl derer, welche die Predigt nicht besuchen, ist noch nicht gleich der Zahl derer, welche auf alle Hoffnungen der Religion verzichten. Es gehört aber gerade zu den Aufgaben des Predigers und wäre ein Merkmal ächter Volksthümlichkeit, wenn er diejenigen anzuziehen und zu fesseln wüßte, deren Herzen von der herrschenden religiös-kirchlichen Richtung abgewendet und dem einfachen Worte der Wahrheit schwerer zugänglich sind. Ein Gegensatz gegen ächte Popularität ist die Härte und Rücksichtslosigkeit derjenigen Prediger, welche den einen Theil ihrer Gemeinde zum voraus als die Verlornen behandeln und durch die Art ihrer Vorträge ihnen den Zugang zum Gotteshaus wie mit Absicht verschließen.

Nun bietet aber die Gegenwart eine ganz merkwürdige Verbindung und Vermischung der religiös-kirchlichen Fragen mit denen des öffentlichen politischen und socialen Lebens dar, und es legt sich nahe, die Volksthümlichkeit auch auf der Kanzel in Besprechung derjenigen Interessen zu suchen, welche dem gesammten öffentlichen Leben ihre Impulse geben. So gewiß nun das Christenthum alle Verhältnisse durchdringen soll, und die wichtigsten Zeitfragen aus christlicher Lehre und Sitte ihre Beleuchtung und Lösung finden müssen, und so gewiß namentlich in politisch bewegten Zeiten und

Ländern auch der gemeine Mann leitender Gesichtspunkte für seine persönliche Stellung in der Gesellschaft bedarf, so gewiß ist es erlaubt und nothwendig, die praktischen Beziehungen des Christenthums zu den Tagesfragen hervorzukehren und von heiliger Stätte aus mit dem Lichte des Evangeliums die Wirrnisse der heutigen Lebensverhältnisse zu beleuchten. Es muß die Predigt eine praktische Tendenz und ein individuelles Gepräge haben.

Die Lehrweise Christi kann uns hier Fingerzeige geben. Judäa war vom religiösen und politischen Parteigetriebe zerwühlt; auf den Märkten und Plätzen wie in den Synagogen waren die Fragen an der Tagesordnung, ob es erlaubt sei, dem Kaiser Zins zu zahlen, ob die Pharisäer oder die Sadducäer richtiger das Gesetz auslegen, ob der verheißene Messias das römische Reich stürzen werde u. dgl. Mitten unter den Männern der politischen und religiösen — wir könnten heute auch sagen confessionellen — Parteien bewegte sich Jesus, sprach mit dem Volke von seinen Hoffnungen, mit den Pharisäern von ihrer einseitigen Auslegung des Gesetzes; die nationalen Zeloten beschämte er durch den Hinweis auf edle Züge unter den verachteten Samaritanern u. s. w.

Man braucht nur z. B. die Bergpredigt Jesu mit geschärftem Auge zu lesen, um die Beziehungen zu den brennendsten Zeitfragen in derselben angedeutet zu finden. Unterredungen Jesu mit den Schriftgelehrten, welche uns heute doktrinär erscheinen möchten, waren damals geradezu volksthümlich.

Aber Politik hat Christus nicht gepredigt. Ebenso wenig haben die Kirchenväter Politik gepredigt. Hier ist es, wo wir wiederum den idealen Standpunkt des christlichen

Predigers wahren möchten. Populär werden wollen dadurch, daß man den erhabenen rein religiösen Standpunkt verläßt und sich in politisches Parteitreiben einmischt, heißt sich selbst den Boden unter den Füßen wegziehen.

Wenn es sein muß, so wollen wir lieber die Person des Seelsorgers von seinen rein geistlichen Funktionen trennen. Als einzelner Mann und als Bürger eines Staatswesens wird der Seelsorger nicht unberührt bleiben können von dem Streit der Parteien; er wird sich seine Ueberzeugung zu erwerben suchen und derselben am geeigneten Orte Ausdruck geben; er mag für seine Ueberzeugung seine Persönlichkeit einsetzen, aber sein Amt soll er nicht einsetzen! Das Heil der Seelen hängt nicht von einer bestimmten Staatsform ab und es gibt keine unfehlbare Politik; letztere gehört unter diejenigen weltlichen Dinge, von denen die h. Schrift sagt, daß Gott sie der Untersuchung der Menschen überlassen habe (Ekkles. 3, 11). In Sachen der Religion und Sitte redet der Seelsorger mit höherer Auktorität; seine politischen Ansichten aber sind rein persönlicher Art, er muß sich messen mit Jedem, der sich ein politisches Urtheil zutraut, und wird der Pair eines intelligenten Schankwirths oder Barbiers seiner Gemeinde.

Ein weiterer Mißstand liegt darin, daß, wer politischer Führer einer Gesellschaft sein will, von politischen Nothwendigkeiten beherrscht und fortgerissen wird; nicht nur wechseln mit der Veränderung der politischen Constellation auch die Anschauungen, sondern man wird genöthigt, dasjenige zu verläugnen, was man zuvor als Ueberzeugung ausgesprochen. Es ist nicht jeder Meinungswechsel Charakterlosigkeit, aber er s c h e i n t es doch zu sein, und man muß darauf gefaßt sein, daß er von Manchen so gedeutet

wird. Und wie sehr ist der politische Stimmführer abhängig von zufälligen Verhältnissen, ja von Persönlichkeiten; wie oft besteht das letzte Auskunftsmittel z. B. bei der Wahl von Candidaten u. s. w. darin, daß man unter mehreren Übeln das geringere wählt! Man müßte fürchten, die Religion zu compromittiren, wenn man ihren Namen im Munde führen wollte zu Gunsten einer zweifelhaften Parteisache, und man setzte sich der Gefahr aus, im Namen der Religion heute zu verwerfen, was man gestern oder ehegestern ebenso gefordert hatte.

Die Politik auf der Kanzel hat aber noch einen weitern Schaden im Gefolge. Es ist schon bedenklich und neigt zu calvinisch-prädestinatianischer Seelsorge hin, wenn man unter dem religiösen Gesichtspunkt die Gemeinde spaltet in Gläubige und Ungläubige, Gerechte und Sünder, in solche, auf die man zählen kann, und solche, die man als Verlorne betrachtet und aufgibt. Vollends verderblich aber ist es, wenn in den Augen des Seelsorgers die politische Parteistellung den Ausschlag gibt, ob seine Pfarrkinder zu den Auserwählten oder zu den Verworfenen gehören. Der Pfarrer hat kein Recht, in solcher Weise Parteimann zu werden; die betrübenden Erfolge einer solchen Pastoration liegen leider in einzelnen Ländern deutlich vor Augen. Der politische Eifer droht auch dem Besten Gefahr; er wird zur Leidenschaft, und die Leidenschaft verblendet und zerrüttet oft genug Sinn und Geist; sie hängt an extremen Ansichten und raubt das Verständniß für gegnerische Meinungsäußerungen; sie gießt Oel ins Feuer, anstatt die Gemüther zu beruhigen, sie wird unduldsam und terroristisch, und wenn in einem mächtig angelegten Geiste die Flammen des religiösen und des politischen Zelotismus ineinanderschlagen, so entstehen unheimliche Volksmänner wie Savonarola und Hus.

Nicht eine solche Popularität also wünschen wir dem Prediger, die ihn nöthigte, von der Höhe seiner idealen Aufgabe herabzusteigen in das niedere Getriebe irdischer Leidenschaften.

Das wahre Geheimniß der Popularität besteht auch gar nicht in einem solchen Abfall von der göttlichen Sendung des Predigers. Viel eher werden wir die Lösung unsres Problems auf dem Gebiete der Psychologie zu suchen haben. Wenn wir vorerst von der übernatürlichen Wirkungsweise des göttlichen Wortes absehen, so ist die Gewalt der Rede nicht schlechthin dem Worte als solchem inhärent; der Redner muß von Herzen reden, er muß gleichsam sein Herz in das Wort hineinlegen, um das Herz des Zuhörers zu berühren und auf dasselbe Eindruck zu machen, der Klang des Wortes berührt nur das Ohr, die Wahrheit der Rede ergeht nur an den Verstand, aber Herz und Willen des Zuhörers muß vom Herzen des Redners berührt werden, und diese Berührung muß eine sympathische sein.

Man redet von einer Völkerpsychologie, von einem Unterschied der Seelenanlagen und Seelenstimmungen, der sich aus der Vergleichung der Geistesäußerungen ganzer Nationen ergibt. Die charakteristischen Züge der Völker ließen sich wohl am besten herausstellen durch genaue Kenntniß derjenigen Schriftsteller, Dichter u. s. w., welche als die ächt populären, als die Lieblinge des Volkes gelten. Man wird bei verschiedenen Völkern verschiedene Saiten anschlagen müssen müssen, um den Weg zu den Herzen zu finden; man wird anders im royalistischen Spanien, anders im freien Verfassungsstaat Englands, anders im republicanischen Amerika reden; anders empfinden die Griechen, anders die Barbaren, anders begeistern sich die Athener,

anders die Spartaner. Ein religiöses Volk fordert anders geartete Sympathien, als ein vorherrschend kriegerisches, handeltreibendes u. s. w. Unserm deutschen Volke eignet man gerne bei einer solchen psychologischen Vergleichung das Gemüth zu, und wir acceptiren es, sofern allerdings gerade denjenigen Schriftstellern, welche im guten Sinne bei uns populär geworden sind, eine gewisse Fülle und Tiefe des Gemüthes zukommt, sei es nun das ernste und tragisch angelegte, oder das leichte und frohe Gemüth, d. i. der Humor, das heitere Lächeln über die Unebenheiten des Lebens ohne Bitterkeit und ohne Stachel.

In der höheren Sphäre der religiösen Interessen werden nun zwar nicht so schroffe Unterschiede der nationalen Anlagen, Sympathien und Stimmungen sein; die höhere Seite des Geisteslebens ist weniger von Naturschranken eingeengt, sie ist ideal und jungfräulich, da sie der Verbindung mit den selbstsüchtigen Naturtrieben der Nationälität u. s. w. widerstrebt. Die Religion ist ihrer Natur nach Sache des Gemüths; wem sie es nicht ist, der kann nicht Prediger sein; und nur wer Herz oder Gemüth hat, ist für religiöse Anregung empfänglich, und so ist es gewissermaßen ein identisches Urtheil: populär predigen heißt dasjenige reden, was dem Zuhörer am Herzen liegt, was ihr religiöses Gemüth anspricht, ihrem Heilsbedürfniß entgegenkommt, wie immer nun im Einzelnen die religiösen Anlagen und die Seelenstimmungen verschieden sein mögen. Das wahrhaft Geistliche ist allgemein populär, wenn auch die Einkleidung sich nach bestimmten psychologischen Rücksichten wird richten müssen. Das ist dann kein Buhlen um die wandelbare Volksgunst, kein Erschleichen der Popularität durch schwächliche Gefälligkeit gegen die Laune des Publikums. Der

geistliche Redner darf und soll auch von dem reden, was den Zuhörern zu hören schwer fällt, denn das Wort der Wahrheit muß auch verwunden können; wir brauchen darum nicht zu fürchten, unsre Stellung im christlichen Volke zu untergraben, wie diejenigen, welche in den niederen Kreisen öffentlicher Wirksamkeit auf der Welle der Volksgunst sich wiegen.

Wir brauchen auch von dem idealen Gehalte der Offenbarungswahrheit nichts abzulassen, um populär zu sein. Bulwer sagt einmal: „Wir werden populär, wenn wir affektiren, ärmer an Geist zu sein, als wir sind." Das wäre nun gerade für den Prediger ein schwerer Vorwurf, sei es nun, daß wirkliche Geistesarmuth oder daß geistige Schlaffheit und Mangel an Schwung sich hinter einer ostensibeln Popularität bergen wollen; denn so würde dieß Wort zu einer bloßen Phrase, womit die Oberflächlichkeit sich verbrämt; nichts was niedrig, geistlos und schwunglos ist, ist volksthümlich im guten Sinne, denn es widerstrebt dem idealen Charakter des Evangeliums und dem religiösen Bedürfniß des Volkes in gleicher Weise.

II.

Das Ziel dieser Abhandlung wird concreter und anschaulicher heraustreten, wenn wir die Predigt nach der formalen Seite, nach Sprache und Darstellung betrachten, und nach den Merkmalen der populären Predigtweise fragen. Hier muß uns nun besonders ein Seitenblick auf einzelne Richtungen der Volksliteratur überhaupt zu statten kommen, indem wir die Zwecke der Predigt vergleichen mit den Zwecken der populären Literatur überhaupt; im Allgemeinen treffen diese Zwecke in einem zusammen, das ist die

Belehrung und Bildung des Volkes, und aus diesem Grunde muß entschieden dagegen Einsprache erhoben werden, als dürfe man sich unter dem Volksthümlichen das Ordinäre oder gar das Triviale vorstellen. Wer bilden will, muß höher stehen, als seine Zöglinge, und er muß diesen höhern Standpunkt in allweg in Acht haben; wahre Bildung erstrebt die Erhebung des Menschen aus der gemeinen Sphäre des alltäglichen niedern Denkens und Trachtens, aus der materiellen Welt, zu einem geistigern, menschenwürdigern Dasein. Aus Gemeinem, sagt der Dichter, ist der Mensch gemacht, und die Gewohnheit nennt er seine Amme; Zweck der Religion aber ist, zu bewirken, daß er sich nicht in der gemeinen rohmateriellen Sphäre heimisch fühle, sondern daß er seinen Blick erheben lerne zu Höherem, Geistigem. Wir werden, wenn wir uns nicht grundirrthümlichen, idyllischen Vorstellungen über die große Menge überlassen wollen, nicht darüber hinweg kommen, daß das Gemeine, d. i. die Art und Weise zu sein, zu denken, und zu reden, wie sie der Menge gemeinsam ist, zugleich die Nebenbedeutung des Rohen, Niedrigen in sich schließt. Das Gemeine trägt die Signatur des unerlösten, unveredelten, oder eines verkümmerten Erdenzustandes; jeder Einzelne muß erst durch natürliche und übernatürliche (religiöse) Bildungseinflüsse emporgehoben werden, ehe wir in ihm wieder jenes Ebenbild Gottes erkennen, das in uns Allen zur Erscheinung kommen soll. Wie mag aber das geschehen, wenn vielmehr diejenigen, welche die Menschheit zu bilden berufen sind, in ihrer Mittheilungsform zu der Rohheit der Unbildung herabsteigen zu müssen vermeinen! Wird der Redner oder Schriftsteller nicht anders von seinen Zuhörern verstanden, als indem er sich gemein macht, so

bekundet er damit nur seine eigene Unfähigkeit, das Wahre und Gute gut vorzutragen, und dann sollte ihm doch wohl sein Beruf, auf das Volk zu wirken, zweifelhaft erscheinen; oder er verzweifelt selbst an der Bildungsfähigkeit seiner Zuhörer und an ihrem Verständniß für höhere Interessen, beziehen sich diese nun auf eine Verbesserung der socialen Stellung, oder auf spezifisch geistige Cultur. Man kann allerdings bis auf einen gewissen Grad bei der gemeinen Wirklichkeit verweilen, um das Unzulängliche, das Unerträgliche und Schlechte in ihr zu schildern und zum Bewußtsein zu bringen; der Prediger soll die Sünde nicht schön malen und das Sündenelend nicht verschweigen und verdecken, aber die Schilderung der Gemeinen und Häßlichen darf doch nur zu dem Zwecke geschehen, um den Reiz des Edleren im Menschenleben durch Zeichnung des Gegensatzes zu erhöhen; dieß wird aber nicht erreicht durch Beleidigung der feineren Empfindung und des guten Geschmacks.

Auch die niederste Volksklasse, sagt Dupanloup, will, daß der Redner besser spreche als sie selbst. Man kann sich der Menge verständlich machen, ohne daß man die Sprache der Gasse und des Wirthshauses redet. Auch der gemeine Mann weiß die edlere Sprache, die dem Prediger ziemt, ebenso von der alltäglichen Umgangssprache zu unterscheiden, wie das werktägliche vom sonntäglichen Gewand. Es ist beides gleich gefehlt, in der derben Natur und Weise des ungebildeten Volkes den reinen und unverfälschten Ausdruck des gesunden Menschenverstandes zu erblicken, und in der Denk- und Sprachweise des Volkes das angemessene Gewand für die Heilswahrheit zu erkennen. Trivialität in Wort oder Schrift nähert sich der Obscönität und hat darum unter Umständen etwas sittlich Bedenkliches. Indessen

richtet sich im Einzelnen das Urtheil über die Gränzen des Erlaubten auf dem Gebiete der Form doch auch nach dem subjectiven Geschmack, und es soll aus vereinzelten Erscheinungen unserer Volksliteratur keineswegs der Schluß gezogen werden, als ob der triviale Ton der Rede unter die besonderen Symptome unserer Zeit zu zählen sei.

In höherem Grade beunruhigt uns eine andere Erscheinung, nämlich eine gewisse Formlosigkeit der Darstellung; wir wollen sie nicht Nachlässigkeit nennen, weil dieß ein ethischer Vorwurf wäre, der uns hier ferne liegt; es ist vielmehr ein mangelhaftes Verständniß für Wesen und Bedeutung der äußern Form überhaupt. Man redet bezüglich der Kunst von einem Formensinn, der theils in der Naturanlage gegeben ist, theils durch Uebung, durch Anschauung u. s. w. gewonnen oder entwickelt wird. Die Rede ist auch Kunst, und es gibt auch hier einen Formensinn, dessen Vernachlässigung sich schwer rächt.

Zur Zeit, da die sog. klassische Literaturperiode Deutschlands auch auf die katholischen Prediger nachwirkte und sie zu einem Streben nach Formvollendung anregte, da schien es, als ob die gewählte und gehobene Form der Darstellung nur dazu dienen müsse, um den Mangel an positiv christlichem und kirchlichem Gehalt zu beschönigen, und weil allerdings vielfach eine hohle Schönrednerei sich an die Stelle des wahren apostolischen Wortes gedrängt hatte, so ward das Streben nach edler Form verdächtig, als vertrage es sich nicht mit dem ernsten positiven Inhalt der christlichen Predigt, und in Folge dessen ward Sinn und Geschmack für edlere Darstellung zu wenig gepflegt. Ein weiterer Umstand, der dazu mitgewirkt hat, liegt in unsrer heutigen Bildungsatmosphäre; diese nämlich nöthigt uns, massen-

haft und hastig zu lesen, und führt zu einer Fertigkeit und Leichtigkeit des Schreibens und Producirens, welche uns nicht Zeit läßt, auf die Form zu achten; was wir damit erreichen, ist eine gewisse Gewandtheit der Rede, die zwar den Mangel an Form verdecken, aber nie ganz ausgleichen kann.

Die Form ist eine geschworene Feindin der Willkühr; sie setzt Selbstbeherrschung und geordnetes Denken voraus und nöthigt dazu; sie ist darum nicht weniger Sache geistiger Thätigkeit als es der Inhalt ist, und es hängt von ihr ein wesentlicher Theil der Wirkung ab. Gleichgiltigkeit gegen die Form ist ein schlechter Vorzug des Redners, und es ist eine zweifelhafte Art von Popularität, wenn dieser Alles gethan zu haben glaubt, indem er dem natürlichen Strom der Rede freien Lauf läßt. Wir stehen bei einem ächt christlichen Grundsatze, wenn wir gegen die pure Natürlichkeit auf der Hut sind.

Die Geringschätzung der Form sowie die Vielschreiberei unserer Zeit rächt sich aber noch weiter dadurch, daß sie uns immer mehr dem einfachen und im guten Sinn natürlichen Ausdruck der Wahrheit entfremdet; unser abgestumpftes Geschlecht hängt an der Phrase, welche nach einem Ausdruck A. Stolz's eine Gedankenleiche, der entseelte Leib eines ehemaligen Gedankens ist. Wir stehen alle zu einem Theil unter der Herrschaft der Phrase, und Einer macht dieß dem Andern zum Vorwurf. Seit das bekannte Wort gesprochen worden, daß man den Worten ihre Bedeutung wieder zurückgeben müsse, wird von kirchlichen Autoren mit Vorliebe den liberalen Gegnern vorgeworfen, daß sie unter Phrasen die innere Haltlosigkeit der liberalen Ideen verbergen; der Vorwurf ließe sich hören, wenn wir uns selbst

von diesem Fehler ganz rein wüßten. Wir sind eben beiderseits abhängig von gewissen Führern, welche den Ton angeben und die Richtung vorzeichnen.

Es gibt von Zeit zu Zeit Schriftsteller, welche wirklich der Sprache ihr Gepräge aufdrücken und eine neue und besondere Diktion schaffen. In Frankreich hat ebenso Louis Veuillot wie Victor Hugo einen eigenen Stil geschaffen, der in der französischen Presse der verschiedenen Richtungen nachklingt. Und wer kennt nicht in Deutschland die Sprache eines Görres! Gerade von da aber nimmt die Phrase ihren Ausgang, wie sich unschwer erklären läßt.

Ein genialer Schriftsteller und Denker wie Görres hat billig einen gigantischen Schritt und seine Stimme einen volleren Klang, die Geistesheroen repräsentiren eine schöpferische Gewalt und sind nicht mit dem gewöhnlichen Maße zu messen; aber sie pflegen auch keine vollbürtigen Erben ihres Geistes zu hinterlassen; ihre Epigonen versuchen umsonst die Rüstung ihres Ahns anzuziehen und im Heroenschritt einherzuwandeln; unter ihrem Tritte zittert der Boden nicht, ihr Schwert gibt kaum einen blitzenden Schein, zum wuchtigen Schlage reicht ihre Kraft nicht aus; die schwachen Nachkommen füllen die Rüstung der Starken nicht aus, ihre Größe ist nur Theatergröße, und wenn sie es noch zum Grollen des Donners bringen, so ist ihnen doch das Blitzen, das Wetterleuchten des Geistes — selbst im größten Zorne — versagt. Das Wort mit lautem Klang, aber hohl und ohne geistigen Nachdruck — das ist eben die Phrase. Und weil dann für eine gewisse tragische Größe und Höhe sowohl die Personen als die Ereignisse zu klein sind, so verfällt man vom Erhabnen ins Komische und langt endlich bei

jener Tonart an, die man in unsrer Zeit mit einem neugeschaffenen Worte die burschikose genannt hat.

Damit berühren wir ein großes Gebrechen unsrer volksthümlichen Literatur und unserer katholischen Publicistik überhaupt, und wenn wir aus früher angegebenen Gründen es unterlassen, unsere Behauptung mit Beispielen aus den tonangebenden Schriftstellern zu belegen, so muß wenigstens von der Sache geredet werden, damit man nicht etwa die Originalitäten genialer Schriftsteller und die Absonderlichkeiten ihrer Nachahmer für mustergiltig und populär halte.

Wer kennt nicht jene kleine Welt, welche auf deutschen Hochschulen die studirende Jugend sich aufbaut und in welcher sie sich abschließt gegen die große Welt und gegen Alles was nicht in den Kreis der „Burschen" gehört; jenes heitere Völkchen, halb Republik und halb Feudalstaat, halb in der Idylle halb im Faustrecht lebend, mit eigener Tracht und Lebensgewohnheit, eigener Verfassung, eigener Sprache, des einemal naiv, das andremal Karrikatur und Ironie. Ein besonderes Merkmal aber dieser kleinen Welt ist es, daß die Verhältnisse der großen Welt mit harmlosem Humor auf das kleine enge Leben des Studenten übertragen werden. So bildet sich eine fremdklingende Sprache mit volltönenden Ausdrücken für unbedeutende Vorkommnisse und Vorstellungen, eine Zeichen- und Bildersprache, die nur der Eingeweihte versteht und die dem Außenstehenden nothwendig maßlos hyperbolisch vorkommen muß. Es ist nun das Mindeste, was man dieser Art zu reden nachsagen muß, daß sie so ziemlich das Gegentheil von populärer Redeweise sei; viel schlimmer ist, daß sie unwahr wird. Die burschikose Sprache überspannt die Ausdrücke, übertreibt

die Prädicate, überstürzt ihre Urtheile, und wird dadurch unwahr und ungerecht. Jede bewußte Uebertreibung und Einseitigkeit ist aber in Sachen des Unterrichts oder der Belehrung um nichts besser als die Lüge; für dichterische Lizenzen sind die Gegenstände, um die es sich uns hier handelt, zu ernst. In keinem Lande hat sich in neuerer Zeit der Mangel an Wahrheitssinn und die Obmacht der volltönenden Redensart so bitter gerächt, als in Frankreich; mögen aber unsere katholischen Schriftsteller, Publicisten und Mitarbeiter an Kirchenblättern u. s. w. einmal die Hand ans Herz legen und sich fragen, ob sie nicht, beherrscht von dem Einfluß einer französischen Richtung der kirchlichen ascetischen und populären Literatur, selbst auf das abschüssige Geleise gekommen seien. Ich erinnere nur daran, wie schwer es den Verfechtern der extremen politischen und kirchlichen Ansichten wird, die gemässigtern Anschauungen ihrer Gegner in ihrer zum wenigsten relativen Wahrheit zu würdigen, mit welcher Selbstgewißheit sie jede freiere Anschauung der Verhältnisse zum moralischen Gebrechen stempeln. Von der Tagesliteratur aber geht dieser Ton auf die Kanzeln über; die Schlagwörter des Casino tönen wieder in der Kirche, ungerechte und lieblose Anschuldigungen und Verdächtigungen werden gegen diejenigen geschleudert, welche nicht „von der Partei“ sind, der Ton der Rede wird stachlicht und bitter und greift gern hinüber in das bedenkliche Gebiet der Ironie; der große Theil der Zuhörer aber ägert sich und die Verständigern unter ihnen fragen sich: numquid indiget Deus mendacio vestro? (Job. 13, 7.)

Vielleicht ist der eine oder andere Leser geneigt, die hier ausgesprochene Kritik moderner Literaturrichtungen zu entwaffnen durch den Vorwurf des Doktrinarismus,

welcher ebenso den Bedürfnissen des praktischen Lebens wie der ächten Popularität fremd sei; es bleibt uns nun zunächst noch übrig, den Unterschied zwischen doktrinärer und volksthümlicher Redeweise klar zu machen. Es geht durch unsere Zeit ein merkwürdiger Zug nach Popularisirung der Wissenschaften, wodurch die Ergebnisse der streng wissenschaftlichen Forschung in der Form von populären Abhandlungen und Vorträgen zum Gemeingut des Volkes gemacht werden sollen, jedoch vorerst in Abstufungen; auf der ersten Stufe soll der Gegenstand einer Spezialwissenschaft für Leute von einer sog. allgemeinen Bildung mundgerecht gemacht werden. Darin liegt für alle, die sich zur gebildeten Klasse rechnen, ein hoher Reiz; und sofern dadurch überhaupt Kenntnisse verbreitet werden, können wir uns darüber freuen; nur fällt uns zuweilen dabei ein, was schon vor Jahren Riehl darüber bemerkt hat: „Jetzt haben Alle alle Weisheit mit Löffeln gegessen, aber es ist meist ein Schaumlöffel gewesen und das Beste ist doch durchgelaufen." Erst in zweiter Stufe aber sollen dann die Erkenntnisse der Gebildeten auch dem gemeinen Manne nahe gebracht und vermittelt werden. In beiden Richtungen liegen katholischerseits Erfahrungen vor in den sog. Broschürenvereinen, und man will bemerkt haben, daß diese „zeitgemäßen Broschüren" ihren Zweck bis jetzt noch wenig erreicht haben, weil dieselben entweder für das Volk nicht populär oder für die Gebildeten nicht inhaltsreich und interessant erfunden worden; und so scheint es fast, als ob ein besonderer Zauberstab dazu gehöre, um die geheimen Schätze der Wissenschaft aus dem Banne der Gelehrsamkeit — oder um bei der Theologie zu bleiben, aus der Gebundenheit der Scholastik zu erlösen, damit sie an die Armen im Geiste aus-

getheilt werden. Unsere populären Schriftsteller aber haben doch nur bewiesen, daß gerade sie die ächten Doktrinäre sind; denn ihnen schlägt fast durchweg ein Zöpfchen von lehrhafter Tendenz in den Nacken und darum entfernen sie sich immer mehr von einer unbefangenen, frischen und naiven Auffassung ihrer Gegenstände und der Bedürfnisse des Volkes.

Kann man wohl im Ernst glauben, populär zu schreiben, wenn man einen Gegenstand, zu dessen wissenschaftlicher Darlegung ganze Bände erfordert werden, in einem oder zwei Druckbogen abfertigt? Es ist die Eigenschaft der wissenschaftlichen Behandlung, daß sie eine abstracte Sprache wählt und darnach strebt, den reinen Gedanken möglichst abgelöst von sinnlichen, bildlichen Vorstellungen auszudrücken; darum ist die wissenschaftliche Sprache knapp und gedrängt, soweit es sich um die Resultate handelt, so viele und verzweigte Wege der Autor auch — und mit ihm der Leser — zu wandeln hat, um die Resultate zu gewinnen. Für den Kundigen nun läßt sich eine solche Arbeit allerdings abkürzen und gleichsam auf die Quintessenz reduciren, aber unmöglich wird sie für den Laien verständlich oder populär durch Abkürzung; der Laie verlangt nicht das Abstrakte, sondern das Concrete und Einzelne, und er wird nicht dadurch kluger gemacht, daß man ihm inhaltsreiche Wahrheiten in abgeschwächter Fassung wie dünne Spitalsuppen bietet.

Der rechte Gegensatz gegen die begriffliche und doktrinäre Darstellung ist die Anschaulichkeit; um anschaulich zu sein, muß man aber gerade umständlich werden, ins Einzelne des Sachverhalts eingehen, dem Gegenstand von allen Seiten beikommen, die Worte nicht sparen; man muß beschreiben und Zug für Zug mit treuer Naturwahrheit

schildern; so treten dann die Gegenstände lebendig und sprechend vor das Auge der Zuhörer, so werden sie ihnen greifbar und faßbar, und anstatt einer faden und eintönigen Sprache haben wir den frischen vollen Ton des Lebens.

Die religiösen Wahrheiten oder die Geheimnisse der Offenbarung, welche Gegenstand der Predigt sind, müssen dem Verständniß nahe gebracht werden, indem sie auf dem Wege der Analogie in Beziehung gesetzt werden zu den gemeinmenschlichen Vorstellungen, Erfahrungen und Thätigkeiten. Im Evangelium selbst werden z. B. die Freuden der ewigen Seligkeit vorstellig gemacht unter dem Bilde eines Hochzeitsmahls; derjenige nun würde den Sinn dieser Vergleichung und somit die Intention des Evangeliums nicht erfassen, der nicht die Vorstellung eines irdischen Hochzeitsmahles hätte, oder genauer, dem nicht die Erinnerung an ein Hochzeitsmahl die Vorstellung von gewissen sinnlichen und geistigen Freuden und Genüssen erweckte. Oder wenn die h. Schrift die Hölle in Vergleich bringt mit dem Zustand harter und qualvoller Gefangenschaft, so wird sie auf denjenigen keinen Eindruck machen, der nicht wenigstens in der Vorstellung die Schrecken des Gefängnisses, die Schauer ewiger Nacht und Einsamkeit, die Qualen des Hungers und der Kälte verbunden mit dem Verbrecherbewußtsein der Schuld einigermassen durchzuempfinden vermöchte. Will also der Redner verstanden werden und Eindruck machen, so muß er den ungefähren Umkreis von Vorstellungen kennen, in welchem seine Zuhörer durchschnittlich sich bewegen, und über welchen er nicht hinausgreifen darf. Im Blinden wird man kein Verständniß finden für Schilderungen des Lichtes und der Farbenpracht; und wem die Kunst der Töne keine Lust im Herzen zu erwecken vermag, dem wird man umsonst den

Frieden und die Wonne des Jenseits unter dem Bilde süßer himmlischer Harmonien schildern. Wer so naiv und unentwickelt wäre, daß er sich nicht aus Bach und Fluß und See des Binnenlandes ein Bild des Meeres zusammensetzen könnte, mit dem würde man sich schwerlich verständigen, wenn man das Menschenleben mit dem schwankenden Schifflein auf stürmischer See vergliche. Solche Darstellungen wären Worte ohne Sinn und Verstand.

So scheint es nun allerdings, daß der Redner, dessen Zuhörer vornehmlich der ungebildeten Menge angehören, auf einen je nach Umständen sehr engen Kreis von Anschauungen und Vorstellungen eingeschränkt sei. Auch Christus selbst, der uns auch hier stets das vollkommenste Muster sein muß, hält sich in seinen Reden zu den Volksschaaren an die einfachen ländlichen Verhältnisse, an welche er seine Belehrungen anknüpft; er wählt seine Bilder und Gleichnisse theils aus der ihn umgebenden Natur, theils aus den Vorkommnissen des gewöhnlichen Lebens, aus den ackerbauenden oder gewerblichen Beschäftigungen des Volkes. Der Acker mit Aussaat und Ernte, die Flur mit ihren Blumen, der Hirte mit seiner Heerde, das Familienleben mit seinen Beschäftigungen, seinen Freuden und Sorgen, der Weinberg, der See mit seinem Fischfang bieten ihm die Vorstellungen, wodurch er die geistigen Ideen klar und anschaulich macht. Aber gerade die Schilderungen des Evangeliums zeigen auch, wie reich und mannigfaltig und fruchtbar an Gedanken das Leben und Thun auch der einfachsten Leute aus dem Volke ist. Auch der Bauer, der in seinem Leben nicht weit über das Gebiet hinausgekommen, das er von seiner elterlichen Wohnung überschauen kann, vermag dennoch der ihn umgebenden Natur mit ihrem Wechsel sowie dem einfachen und

doch jeden Tag etwas Neues bietenden Tagewerk eine Reihe von bedeutungsvollen Zügen abzugewinnen; das Menschenherz ist nicht so klein und arm. Sodann erwäge man, welches Bildungselement gerade im christlichen Unterricht für den gemeinen Mann liegt, wie eben durch die Bekanntschaft mit der heiligen Geschichte und den Lehren der Religion, mit den Erzählungen und Schilderungen der heiligen Schriften, mit dem hohen realen und idealen Gehalt der Offenbarung der Gesichtskreis des Einzelnen erweitert wird, ohne daß er darum die Einfachheit seiner Betrachtungsweise und die Naivität des Urtheils einzubüßen brauchte. Welch reiche Fülle von Erkenntniß liegt nicht schon — und zwar in der anspruchlosesten und doch höchst poetischen Form — in der biblischen Erzählung von der Schöpfungsgeschichte; welch großartige Naturanschauung geht hier dem Blicke des Menschen auf, faßbar dem Ungebildeten wie unergründlich dem Gebildeten.

Gleichwie nun aber in der religiösen Unterweisung ein Element enthalten ist, welches den Einzelnen aus seiner geistigen Beschränktheit emporhebt, seinen Blick schärft und seine Anschauungen erweitert, so hat es eben auch der Prediger in seiner Macht, an dieser Art von Bildung weiter zu arbeiten, Vorstellungen hervorzurufen und Gegenstände, welche bisher den Zuhörern fremd waren, durch genaue naturwahre und einläßliche Schilderung ihnen so vor die Augen zu führen, daß sie in ihrer Vorstellung Gestalt gewinnen, als hätten sie dieselben selbst gesehen oder erlebt. Damit kommen wir wieder auf einen schon berührten Punkt; um populär zu reden, muß man detailiren, malen und beschreiben können; dazu gehört Farbe, Licht und Kunst. Wer für das Volk die Reize einer fernen Gegend beschreiben will,

wird wenig gethan haben, wenn er die geographische Länge und Breite derselben bestimmt, ihre Grenzen angegeben, die Namen der Gebirge, Flüsse, Städte aufgeführt, die geologischen Verhältnisse u. s. w. auseinandergesetzt hat. Der gemeine Mann wird fragen nach dem Volke jenes Landes, seinen Beschäftigungen, seinen Leidenschaften; wie man im fernen Lande sich kleidet, wie man der Natur ihre Erzeugnisse abgewinnt, wie man arbeitet oder der Ruhe pflegt, wie man lebt im Frieden und Krieg, welches die Gebräuche des häuslichen Lebens und besonders des Gottesdienstes sind, das zu wissen ist für den Ungebildeten interessant und lehrreich. Sollte es anders sein, wenn wir zum christlichen Volke reden von seiner fernen himmlischen Heimat, vom Reiche Gottes und Christi mit seinen Schätzen, Reichthümern und Herrlichkeiten? Es ist uns ja die Offenbarung selbst in den erhabensten Formen und den reizendsten Farben der Poesie gegeben worden. Wir haben nicht das ganze Wesen unsrer Religion, wenn wir sie nur in abstrakten Katechismussätzen uns eingeprägt haben; sie steht vielmehr lebendig vor unsern Augen in der ganzen bunten Fülle, Mannigfaltigkeit und Schönheit unsers Cultus, in welchem alle Künste sich vereinigen, um uns durch die Schönheit zur Wahrheit und durch die natürliche Empfindung zur höhern Empfänglichkeit für die Gnade und Tugend überzuleiten.

Wenn wir aus dem Gesagten, das an dieser Stelle nun nicht weiter ausgeführt werden soll, das Ergebniß ziehen, so wird es die Erkenntniß sein, daß ächte Volksthümlichkeit nicht im Gegensatz stehen könne zur Schönheit, Erhabenheit und dem Schwung, mit einem Worte zur ächten Kunst der Rede. Einfachheit und Nüchternheit sind noch nicht Zeichen der Popularität; denn einfach und nüchtern ist am aller=

ersten die doktrinäre und sodann die ordinäre und geistlose Redeweise; nicht dürr und trocken, sondern lebendig, beredt und blühend ist die Sprache, die ans Herz geht.

Man lasse sich nur nicht verwirren durch die Stimmen großer Geistesmänner aller Zeiten, welche die menschliche Schönrednerei in Anwendung auf das Wort Gottes so eindringlich verurtheilen. Wir wollen ja nicht dem Rhetorenthum des spätheidnischen oder auch des sog. humanistischen Zeitalters das Wort reden. Vor eitler und hohler Schönrednerei bewahrt uns eben die wahre Kunst und der gute Geschmack oder der durchgebildete Sinn für das Schickliche, Würdige und Schöne. Diesen Sinn erwirbt man sich aber nicht durch leichtes Stegreifreden und durch eine oberflächliche Cultur; er setzt vielmehr tiefe geistige Bildung, ernstes Studium, gewissenhafte Selbstbeobachtung und ernste Selbstkritik voraus. Auch eine deutlich angezeigte natürliche Anlage zur Beredsamkeit kann einer festen Disciplin nicht entbehren, und darf nie glauben sich genug gethan zu haben, wenn sie nicht ernstlich nach der höhern Schönheit und Würde wahrer Kunst gerungen hat. Die Geschichte der Literatur sagt es uns, daß kein Schriftsteller wahrhaft volksthümlich geworden, der nicht von einem Hauche der Poesie angeweht worden, und ebenso bewahrheitet sich auf dem höchsten Gebiete populärer Rede, der Kanzel, daß, wer Religion hat, Poesie redet.

3.

Ueber katechetische Predigten.

Referat über Conferenz-Aufsätze.

Von Pfarrer **Eisenbacher** in Erbach [1]).

Die Homiletik unterscheidet drei Hauptarten von Predigten: homiletische, katechetische und Predigten im engeren Sinn oder sog. Kanzelreden. Da das Predigen zu den allerwichtigsten Zweigen der pastorellen Thätigkeit gehört, so ist die Frage, welche von jenen 3 Arten den Vorzug verdienen oder in welchem Verhältnisse jede einzelne derselben zur Anwendung kommen solle, für jeden Seelsorger von großer Wichtigkeit. Mit dem Hinweis auf den herrschenden Gebrauch ist jene Frage noch lange nicht entschieden. Es

1) Zu den Conferenzen des Landcapitels Ehingen war für das laufende Jahr neben andern auch als Thema gegeben: „Was versteht man unter katechetischen Predigten? welche Gründe sprechen für ihre Zweckmäßigkeit und nach welchen Grundsätzen ist dabei zu verfahren"? Auf der allgemeinen Conferenz wurde beschlossen, ein Referat über die eingelaufenen Arbeiten in die Quartalschrift einzusenden und damit der obgenannte Referent beauftragt. Es schien jedoch zweckmäßig, für die Q.-Schr. ein ausführlicheres Referat zu geben, als für die Conferenz, auf welcher dasselbe nur die Grundlage der mündlichen Besprechung bilden sollte.

ist vor allem darauf zu sehen, auf welche Weise der Prediger seinen Zuhörern am nützlichsten werde, und von diesem Gesichtspunkte aus dürfte es kaum einem Zweifel unterliegen, daß die katechetischen Predigten vor allen andern den Vorzug verdienen.

I.

Unter katechetischen Predigten oder Katechismus-Predigten versteht man diejenige Form des geistlichen Vortrages, in welcher eine Offenbarungs-Wahrheit in streng systematischer Anordnung und Gliederung auf Grund eines Katechismus-Satzes dem Volke vermittelt wird. Meistens steht aber eine solche Predigt nicht allein, sondern sie bildet nur ein Glied in der Kette vieler andern, wodurch der ganze Cyclus der Heilswahrheiten in geordneter Aufeinanderfolge zur Darstellung kommt. Die Themate werden in der Ordnung behandelt, wie der Katechismus sie gibt und dabei s. v. a. möglich auch die Ausdrucksweise des Katechismus beibehalten. Hirscher nennt die katechetischen Predigten öffentliche, vor den Erwachsenen gehaltene Vorträge über katechet. Gegenstände und zwar so, daß dabei der Zweck des Unterrichtes vorherrschend ist. Nach Schleiniger [1]) ist die kat. Predigt eine der Zuhörerschaft angemessene Erläuterung der im Katechismus enthaltenen Lehren. Sie unterscheidet sich von der sog. Kanzelrede dadurch, daß sie den Katechismus zur stofflichen Unterlage nimmt, während jene einen beliebig gewählten Satz in freier Entfaltung ausführt. Die einfachste und beste Definition dürfte die sein, zu sagen:

1) die Bildung des jung. Predigers p. 303.

katechetisch predigen heißt den Katechismus in forma concionatoria vortragen.

Die katechetischen Predigten wollen die Zuhörer aufklären über den Inhalt der göttlichen Offenbarung und mittelst dieser Aufklärung zum Leben nach der Offenbarung anleiten. Der Hauptzweck derselben ist ein einfacher, faßlicher und zugleich gründlicher Unterricht in den christlichen Heilswahrheiten, angemessen den Vorkenntnissen und der Fassungskraft der jeweiligen Zuhörerschaft. Damit ist jedoch nicht ausgeschlossen, sondern zugleich gegeben, daß auch der Wille zum guten Leben bewegt werde. Theils wird dieses durch den klaren Vortrag und das richtige Verständniß der betreffenden Lehre wie von selber geschehen; z. B. bei der Lehre von den letzten Dingen, von der Menschwerdung und dem Leiden Jesu Christi, von der Einsetzung des hl. Altarssacramentes u. s. f., wo jedesmal der kräftige Antrieb und Entschluß zum Guten desto sicherer und stärker eintreten wird, je heller der Verstand zuvor mit christlicher Wahrheit erleuchtet worden. Anderntheils aber ist auf Erreichung dieses Zweckes in jedem Falle durch ausdrückliche, wohlgewählte Worte hinzuwirken. Doch scheint, angesehen nämlich die Bemühung des Redners, die Wagschaale der Unterweisung und des Verständnisses tiefer zu sinken, als die der Bewegung des Willens. Sogar dann, wenn auf diese Weise letztere weniger stark eintreten würde, als der Prediger vielleicht wünschen möchte, ist durch dieses Vorwiegen des Unterrichts für die Zukunft ein tieferes, dauerhaftes Fundament der Erkenntniß der christlichen Wahrheit gelegt, welches dazu verhilft, einen nachfolgenden Predigtvortrag, da er an schon Bekanntes anschließt, lichtvoller, verständlicher und ebendamit auch — fruchtbarer zu machen.

II.

Für die Zweckmäßigkeit unserer Predigten spricht schon die Geschichte. Die hl. Väter waren vielfach ausschließlich auf katechetische Behandlungsweise der Offenbarung angewiesen. Im Mittelalter ist die katechetische Predigt häufig angewendet worden [1]). Aus dem 16. Jahrhundert liegen ganze Bände von Predigten über die Katechismus-Wahrheiten vor. Das Tridentinum hat sie förmlich verlangt und zu diesem Zweck durch den apostolischen Stuhl den Catechismus Romanus als Lehrbuch für die Pfarrer zum Unterricht des Volkes herausgeben lassen [2]). Der Cat. Rom. selbst ermahnt im prooemium qu. 13 die Pfarrer, bei Erklärung des Evangeliums sich an den Katechismus zu halten: „Itaque visum est, monere parochos, ut quoties usu venerit, ut aliquem interpretentur evangelii vel quemvis alium divinae scripturae locum, intelligant, ejus loci, quicunque is fuerit, *sententian cadere sub unum aliquod quatuor* illorum capitum, (sc. catechismi), quae diximus, quo, tanquam ad ejus doctrinae *fontem*, quod explicandum sit, confugient". Ebenso haben spätere Päpste und Concilien darauf gedrungen, daß der römische Katechismus für die Pfarrpredigten zu Grunde gelegt werde. Verschiedene Diöcesanstatuten haben diese Predigten oftmals empfohlen oder vorgeschrieben [3]), theils als Sonntagspredigten zumal auf dem Lande, theils als Frühpredigten auch in Städten. In der neuesten Zeit noch verlangte das Provinzial-Concil von Wien (1858), daß die Pfarrer bei den

1) s. Benger, Pastoraltheologie III. Bd. S. 990.
2) Benger l. c. 972 ff.
3) Benger l. c. 994.

Predigten dem Cat. rom. als ihrem Führer folgen. Von andern Concilien aber wurde verlangt, daß das ganze Corpus doctrinae christianae nach Ordnung des Diöcesan-Katechismus mit Benützung des römischen in der Predigt abgehandelt werde. Das Provinzialconcil von Cöln (1860) sagt: „non solum morum praecepta, sed dogmatum etiam capita et certo quidem, quantum fieri potest, *ordine* et *serie* pro concione populo exponenda sunt, tum ut morum praecepta firmiore nitantur fundamento, tum ut pleniore omnes fidei doctrina imbuantur". Ebenso lehrt die Pastoral-Instruction für die Diöcese Eichstädt (p. 426): „Quod ut recto ordine fiat, seriem materiae in concionibus tractandae dividant secundum ordinem catechismi dioecesani ita, ut in dominicis per annum in *forma concionatoria* materiam catechismi uberiori cum explicatione proponant et per spatium quidem singulorum quinquenniorum repetant, quatenus populus et succrescens juventus per *continuam culturam* sufficienter in fide et sanctitate vitae edoceantur".

Aus dieser kurzen Uebersicht geht zur Genüge hervor, daß namentlich seit dem Tridentinum von den kirchlichen Obern der katechetischen Predigt eine besondere Aufmerksamkeit zugewendet, ja der erste Rang unter den 3 Predigtarten eingeräumt wurde. So werden auch wir nicht irre gehen, wenn wir der Ueberzeugung aller jener Concilien und der auf ihnen versammelten Männer von erprobter Tüchtigkeit beitreten, daß die in Rede stehenden Predigten in hohem Grade nützlich und zweckmäßig, ja daß sie die zweckmäßigsten seien. Sie sind die der Idee vom kirchlichen Lehramte am meisten entsprechende und durch die religiösen Bedürfnisse der Gegenwart mehr als wohl gerechtfertigte

Predigtweise. Neben Katechese und Christenlehre sind auch für die Erwachsenen katechetische Reden über die wichtigsten und praktischsten Wahrheiten unserer h. Religion sehr am Platze.

Da jeder Christ eine klare Einsicht in die Wahrheiten der christlichen Religion so sehr von nöthen hat, dieselbe aber im Durchschnitt genommen durchaus nicht in erwünschtem Grade vorhanden ist, und da anderseits die katechetischen Predigten ihrem ganzen Charakter nach, da sie vorzüglich erklären und beweisen, belehren und unterrichten wollen, ein vorzügliches Mittel sind, um jene zu vermitteln und zu befördern, so leuchtet von selbst ein, daß sie sehr zu empfehlen seien. Eines gründlichen Unterrichtes in seiner h. Religion bedarf der Christ sowohl zur Vertheidigung seines Glaubens nach Außen, als auch zur Grundlage seines eigenen religiös-sittlichen Lebens. — Noch nie ist der katholische Glaube so heftig und so häufig angegriffen worden, als es gerade jetzt der Fall ist; noch nie wurde so vieles aufgeboten, dem Volke seinen Glauben, seine guten Sitten und die Ehrfurcht vor dem Heiligen zu rauben und dafür das Gift des Unglaubens, des Indifferentismus, der schlechten Sitten und falschen Vorurtheile, der Lüge und Entstellung auf grobe und feine Weise einzumischen, ja vielfach finden wir uns einem mitten und neben uns üppig aufwuchernden Heidenthum gegenüber. Bei all dem läuft ein ungenügend Unterrichteter die größte Gefahr, seinen Glauben und damit in der Regel allen Glauben zu verlieren; nicht zu vergessen die beschämende Lage, in die er sich versetzt sieht, so oft er sich im Privatgespräch mit Wenigen oder in größeren Gesellschaften den Einwürfen seiner Gegner nicht gewachsen zeigt und dadurch zu gleicher Zeit wiederum in Gefahr seines Glaubens kommt. Daß

sodann eine möglichst klare Erkenntniß unseres h. Glaubens, natürlich stets mit Rücksicht auf die betreffende Persönlichkeit, die feste Grundlage eines gesunden christlichen Lebens bilden müsse, braucht hier so wenig bewiesen zu werden, als der andere Satz, daß der Bach versiegt, nachdem man die Quelle verstopft hat.

Weniger angenehm wird manchen das Geständniß klingen, daß es mit den Religionskenntnissen unserer Gläubigen gar nicht so sehr nach Wunsch bestellt ist. Weder zu Gunsten der Städter gegenüber den Landbewohnern, noch zu Gunsten der jüngeren Katechumenen gegenüber der älteren Generation scheint eine Ausnahme statthaft zu sein. Warum die Kinder, die aus der Werktagsschule entlassen werden, in manchen Fällen so geringe Religionskenntnisse an den Tag legen, kann Niemand, der sich mit der Sache zu beschäftigen hat, lange Zeit verborgen bleiben. Die einen dieser Kinder haben schlechtes Talent, die andern geringen Fleiß, wieder andere beides zusammen. Bei andern, und ihre Zahl ist groß —, entwickelt sich ein anfänglich schwaches Talent erst in späteren Jahren zu einer schöneren Blüthe und gerade für solche sind Katechismus-Predigten von besonderem Nutzen. An andern Orten hemmt der schlechte Schulbesuch, die Interesselosigkeit und noch mehr die absichtliche Störung der Eltern, der schlechte Stand der Schule überhaupt den Katecheten in seinem Bestreben. Auch kommen Fälle vor, wo es zunächst am Katecheten fehlt. Im Vergleich mit früher wird man sogar weniger Schüler finden, die, wie man sagt, eigentlich katechismusfest sind und zwar aus einem doppelten Grunde: der Unterrichtsstoff ist gegen früher erweitert worden und je nach Umständen nicht zu bewältigen. Sodann bestand ehedem, wie man von alten

Leuten überall hören kann, das Hauptgeschäft des Katecheten im Abhören der Katechismus-Aufgabe; mit Erklärung und Nutzanwendung machte man sich wenig oder gar nichts zu schaffen. Will und kann man letzteres nicht billigen, so muß man eben auch die Folgen des heutigen Verfahrens mit in den Kauf nehmen. — Bei denjenigen, welche in der Schule fleißig lernten, wäre alles wieder gewonnen, wenn sie nur dasjenige festhielten, was sie zuvor inne hatten. Allein dazu wären so häufige und umfassende Wiederholungen des früher Erlernten nothwendig, wie sie in der Regel nicht angestellt werden können. Dazu kommt, daß tausende junger Leute, beiderlei Geschlechtes, welche die Heimath verlassen und in großen und kleinen Städten, Fabriken u. s. w. lernen, arbeiten, dienen, mit und ohne ihre Schuld Jahre lang des religiösen Unterrichts entbehren, bis sie wieder heimkehren und ihre Ortskirche wieder besuchen.

Diesen Mängeln an christlicher Erkenntniß zu begegnen und die verlorenen und vergessenen Kenntnisse in der Religion wieder zu gewinnen, dazu ist nun die katechetische Predigt durch ihre Deutlichkeit und Einfachheit, durch das Wiederholen der schon bekannten Sätze des Katechismus in Fragen und Antworten, durch das Auffrischen des schon halb oder ganz Vergessenen — nicht blos sehr geeignet, sondern oft geradezu das einzige Mittel. Auch ein ungebildeter Verstand findet sich in den Ausdrücken und Vorstellungen, die ihm früher schon geläufig waren, eher zu recht, als in gänzlich unbekannten; hört sie lieber und verweilt mit mehr Lust bei ihnen. Auch wird es sich treffen, daß manche Wendung, die man rüher dem Gedächtnisse eingeprägt hatte, jetzt erst in späteren Jahren, ihrem Sinn

und ihrer Bedeutung nach vollständig klar wird, Inhalt und Leben gewinnt. Wie demnach der Katechismus wegen Form und Inhalt für die Kinder zweckdienlich ist, so die katechetische Predigt für die Kinder am Geiste, für mangelhaft unterrichtete einfache Christenseelen. Damit ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß jeder Christ sie gern und mit Nutzen hören wird, wenn sie nur von rechter Beschaffenheit ist. Auch vor Zuhörern des sog. gebildeten Standes, bei denen in jetziger Zeit gar häufig noch mehr als sonstwo Unwissenheit in religiösen Dingen, Aberglaube, falsche Ansichten und Vorurtheile gefunden werden, sind katechetische Predigten nicht minder zweckmäßig und nothwendig. „Man bilde sich nicht ein, den Zuhörern, selbst in Städten, eckle vor solchen Katechismus-Reden. Keineswegs; selbst Leute von Stand und Ansehen lassen sich dieselben, wenn sie gut gehalten werden, gar wohl und oft noch mehr gefallen, als die sog. rührenden moralischen Predigten“ [1]).

Für die Zweckmäßigkeit der katechetischen Predigten spricht aber insbesondere noch eine Vergleichung derselben mit der gewöhnlichen Predigtweise. „Ihr Vortrag, sagt Hirscher in seiner Pastoral-Vorlesung, ist ungleich wohlthätiger, als der anderer Predigten.“ In den sog. Kanzelreden fehlt nicht nur vielfach das Belehrende, Unterweisende, sondern es läßt sich auch in den gewöhnlichen, allgemeinen Vorträgen nicht so behandeln, wie in diesen Specialvorträgen. In ihnen kann am besten durch gediegene Unterweisungen die so nothwendige und sichere Grundlage für alles christliche Leben und christlichen Fortschritt gelegt werden.

---

1) cf. Wurz, Anleitung zur geistl. Beredtsamkeit. 2. Bd. 10. Hptst.

Der Zusammenhang, in dem sie die gesammten Glaubens- und Sittenlehren den Gläubigern entwickeln und erläutern, gibt diesen Vorträgen einen besonderen Vorzug, sowie einen eigenen Reiz. Es entwickelt und erklärt sich eine religiöse Wahrheit aus der andern, sie stellen sich gegenseitig in helleres Licht und es baut sich allmählig das ganze großartige Lehrgebäude der Kirche vor den Augen der Gemeinde auf, was von unberechenbarem Einfluß auf deren Glauben und sittliches Verhalten sein muß.

Die gewöhnlichen Predigten gleichen oft mehr oder weniger einem Platzregen, der mit vielem Geräusch zur Erde fällt, aber sich verläuft, ohne recht in die Tiefe zu dringen. Die katechetischen Reden hingegen sind wie ein sanfter anhaltender Regen, der unvermerkt die Erde befeuchtet [1]). Hier herrscht der natürliche, vertrauliche Ton, alles ist klar, verständlich und zusammenhängend, in ihnen ist der Geistliche ganz besonders Lehrer und Erzieher: Lehrer, weil er die dogmatischen Wahrheiten so gibt und so erklärt, wie sie von Gott geoffenbart sind und von der Kirche zu glauben vorgestellt werden, und Erzieher, weil er auch die Sittenlehren vorzutragen hat.

Bei den gewöhnlichen Predigten läuft der Prediger oft Gefahr, einseitig sich immer um die gleichen Gegenstände herumzubewegen, bei dieser Predigtweise aber kommt er unter Zugrundlegung des Katechismus sicher an alle Wahrheiten und auch jede einzelne Wahrheit behandelt die katech. Predigt möglichst allseitig. Sie bringt den Zuhörern die volle Wahrheit einer Lehre und jedes einzelne Moment derselben in seiner richtigen Bedeutung bei.

1) Schleiniger, Bildung ꝛc. S. 312.

Ebenso geschieht es leicht, daß man bei der gewöhnlichen Predigtweise die Zeit für das Nothwendige, d. h. für das, was zu wissen allen Gläubigen zum Heile nothwendig ist, — und das vor allem zu lehren ist Pflicht des Predigers s. Trid. Sess. V. cp. 2 de ref. — verliere, die Fassungskraft des Volkes übersteige und so oft kaum einen der aufgewandten Mühe entsprechenden Nutzen stifte. Diesen Nachtheilen beugen die katech. Predigten vor, die stets nur wahrhaft nützliche und faßliche Wahrheiten enthalten. Sie klären über den Inhalt und zwar über den ganzen Inhalt der Wahrheit auf [1]). Es ist nicht genug, daß die Gläubigen im Allgemeinen etwas hören über den Glauben, über die Gebote, über die Heils- und Gnadenmittel, über Welt, Fleisch und Satan, über Augenlust, Fleischeslust und Hoffart des Lebens, — sondern sie müssen auch eingeführt werden in das Verständniß des Einzelnen. Diese Aufgabe vermag nur die katech. Predigt zu lösen. Dieselbe wiederholt, ergänzt und prägt den katech. Unterricht tiefer ein und es ist meistens geradezu nothwendig, das längst Gelernte immer wieder bis in's Einzelnste hinein aufzufrischen. Gerade in unserer Zeit sind solche Unterweisungen bis in's Einzelne, ist solches Brechen des Brotes in seinen kleinsten Theilen besonders nothwendig, da der unbefangene kindliche Sinn, der gar manches zu ersetzen vermochte, verloren gegangen ist.

Bei den sog. Kanzelreden muß man gar oft an der Haltbarkeit des Aufbaues zweifeln, weil man sich dabei statt der Wahrheit selbst nach allen ihren Seiten hin mehr mit Raisonnements über die Wahrheit beschäftigt,

---

1) Benger, l. c. 981. I, 840.

während man sich durch die katechet. Behandlung eine sichere Unterlage schafft.

Endlich darf auch nicht verschwiegen werden: da bei den katechet. Vorträgen der Prediger mehr als bei jeder anderen Gattung der homiletischen Thätigkeit gehalten ist, belehrend und unterrichtend aufzutreten, so ist er eo ipso desto eher vor unklugen, leidenschaftlichen Ausfällen irgend welcher Art bewahrt — und trägt also das beruhigende Gefühl in sich, schwerlich mit einem gewissen vielgenannten Kanzelparagraphen des neuen deutschen Reiches in unangenehme Berührung zu kommen, — welches Gefühl der Sicherheit gewiß nicht zu unterschätzen ist.

Kurz: für die Zweckmäßigkeit der Katechismus-Predigten spricht ebensowohl die Unwissenheit des Volkes, wie die Ungeschicklichkeit der Prediger. An jener Unwissenheit tragen Katecheten und Prediger eine große Schuld; sie entleiden dem Volke die Anhörung des göttlichen Wortes, indem sie unpassend ganz allgemeine, unnütze und unfruchtbare Themate auswählen und Jahr aus Jahr ein in Predigt und Christenlehre denselben alten Kohl aufwärmen, uneingedenk des Wortes der Schrift, Altes und Neues aus dem Schaze des göttl. Wortes zu erheben.

Schließlich aber wird man selbst bei vollster Erkenntniß des größten Nutzens, den die katech. Predigten stiften, doch als Regel festhalten müssen: wo und wie oft katechetische Reden mit Widerwillen und Abneigung aufgenommen würden und wo diese weder durch Güte des Dargebotenen, noch durch längere Gewöhnung zu überwinden ist, da ist diese Predigtart nicht anzuwenden oder wieder aufzugeben. Sollte wirklich aus irgend welcher Ursache mit Grund zu befürchten sein, die Zuhörer möchten nach und nach ganz

aus der Predigt bleiben, dann ist von den katechetischen Predigten Abstand zu nehmen, selbst wenn wir überzeugt sind, dieselben würden mehr Nutzen stiften, als jede andere Predigtart. Lieber den geringeren Schaden, als den größeren. Indessen dürfte diese Gefahr wohl schwerlich eintreten, wenn bei denselben nach den richtigen Grundsätzen verfahren wird.

III.

Nach welchen Grundsätzen ist dabei zu verfahren?

1) Der Stoff für die einzelne Predigt ist aus dem Katechismus, dem römischen oder am besten dem in der Diöcese üblichen Katechismus zu nehmen. Der Inhalt des Katechismus, sein Gehalt an Glaubens- und Sittenlehren, bildet den Inhalt der katechetischen Predigt. Nicht leicht wird man irgend eine Wahrheit sich zum Thema wählen, die nicht im ersteren oder letzteren ausdrücklich besprochen ist [1]). Denn was über die Lehren des Glaubens und der Sitten, wie sie der Katechismus in sich begreift, hinausliegt, dürfte ebensosehr das Bedürfniß als die Fassungskraft derjenigen übersteigen, für welche diese Predigtart am meisten am Platze ist, nämlich das lernbegierige Volk. Doch können und müssen auch nicht alle Fragen des Katechismus behandelt werden, sondern nur die wichtigsten und practischsten und worüber die meisten Irrthümer und Vorurtheile herrschen.

2. Das Thema muß einheitlich, nach Art eines Hauptsatzes gefaßt werden [2]). Der Katechet hält sich gewöhnlich nicht an diese Regel, obgleich es auch für ihn von

---

1) cf. Cat. Rom. prooem. qu. 12.

2) Schleiniger, Bildung ꝛc. 305.

größtem Nutzen wäre [1]). Der katechet. Prediger aber muß sich hierein fügen. Er darf nicht etwa die Fragen des Katechismus nur mit Rücksicht darauf auswählen, daß ihre katechetische Behandlung die Zeit der Predigt ausfülle; er darf es nicht auf den Zufall ankommen lassen, wie weit er bei der einzelnen Predigt komme. Es muß vielmehr seine Predigt ein in sich abgerundetes, abgeschlossenes, auf Ein Ziel hinleitendes Ganzes darstellen. Denn sonst hätte sie das Schulmäßige in seiner grellen Form an sich, was die Zuhörer anwidern müßte. Alle Mittelideen müssen auf das einheitliche Redeziel hingerichtet werden.

3. Das Thema muß in katechetischer Form erklärt und die katechet. Ausdrucksweise darf nicht umgangen werden, da dieß nur auf Kosten der Faßlichkeit und Verständlichkeit oder der Präcision geschehen könnte. Mehrere Concilien verlangen von der Predigt, **ut potius catechismum, quam concionem redoleat** [2]). Oft wird es geradezu das Beste sein, sich wörtlich dem Ausdruck des Katechismus anzuschließen. Uebrigens darf diese Forderung nicht zu weit getrieben werden, wie das z. B. von Dieringer geschieht, wenn er [3]) sagt: „Bestimmt sich nämlich der Redner dazu, Katechismus-Wahrheiten zum Gegenstand der homiletischen Besprechung zu erheben, so hat er auch die Pflicht, die im Katechismus-Satze liegende Gliederung zu vollziehen und sein ganzer Vortrag wird sich von der Katechese nur dadurch unterscheiden, daß er in seiner Person Katechet und Katechumenen zugleich repräsentirt, sich selber Fragen stellt und beantwortet." Daraus, daß der

---

1) cf. Mey, vollständige Katechesen.
2) Benger l. c. III. 992.
3) Aschbach, Kirch. Lex. s. v. Homilie.

geistliche Redner Katechismus-Wahrheiten vor dem christl. Volke beim öffentlichen Gottesdienst bespricht, folgt noch lange nicht die Pflicht für ihn, immer gerade die Form der katechetischen Rede zu wählen. Gerade in dem strengen Verlangen der katech. Form scheint das hauptsächlichste Bedenken gegen die besprochenen Predigten zu liegen. Allein nothwendig ist nur, daß der Stoff derselben eine Katechismus-Lehre sei, daß sie ihr Thema aus dem Katechismus schöpfen, während die Form nicht nothwendig immer die katechetische zu sein braucht, es vielmehr dem Prediger zu überlassen ist, was für eine Form der Behandlung derselbe je mit Rücksicht auf den Stoff, die Zuhörer und sich selbst [1]) wählen wolle. Denn katechetisch predigen heißt, wie wir oben schon mit den Worten der Eichstädter Pastoral-Instruction sagten, den Katechismus, seinen Gehalt an Glaubens- und Sittenlehren in *forma concionatoria* vortragen.

4. Auch die katechet. Veranschaulichungsmittel, als Specialisirung, Beschreibung, Vergleichung, Beispiel, Parabel 2c. 2c. sind anzuwenden. Allein hierin kann man in der gegenwärtigen, rationalistisch angelegten Zeit nicht vorsichtig genug sein. Ein verfehltes Gleichniß, ein unglaubhaftes Beispiel würde geradezu den Glauben an die Wahrheit selbst in Gefahr bringen, die man auf solche Weise zu veranschaulichen gesucht.

5. Der apologetischen Beweisführung ist — namentlich in Städten — große Aufmerksamkeit zuzuwenden. Dagegen darf in der Darlegung des Inhaltes, in der Erklärung der Wahrheit selbst zwischen Land- und Stadtgemeinden kein Unterschied gemacht werden, sofern eben

1) cf. I. Kön. 17, 39.

die Fassungskraft der Zuhörer und namentlich die religiösen Vorkenntnisse wenigstens bei der Masse des Volkes im Allgemeinen in Stadt und Land sich ziemlich gleich stehen.

6. Ganz besonders dürfen die Anforderungen der Rhetorik nicht in den Hintergrund gedrängt werden. Die Gefälligkeit der Darstellung, überhaupt alle Mittel der Wohlredenheit sollen den Heilswahrheiten Eingang in die Gemüther verschaffen [1]).

7. Auch die katechetische Predigt darf nicht blos eine Nahrung für den Verstand, sondern muß eine solche auch für den Willen sein. Wenn bei derselben auch der Zweck der Unterweisung vielfach vorherrscht, so darf die Belehrung doch nicht Selbstzweck sein, sondern sie ist bloß das unerläßliche Mittel, um zu wirklich kräftigen Willensentschließungen anzutreiben. Daher dürfen auch die moralischen Anwendungen nicht unterlassen werden; die geistliche Rede muß nicht aussehen, wie eine wissenschaftliche Abhandlung. Wenn man namentlich diese beiden Punkte 6 und 7 nicht aus dem Auge verliert, dann wird man gewiß für katechetische Predigten überall aufmerksame Zuhörer finden.

8. Sie sollen nicht zu gedehnt, nicht langweilig sein, sonst werden sie odios, wie nicht leicht eine andere Predigtmethode. Alles blos rein Casuistische, Spitzfindige, Scholastische und Unfruchtbare, was nicht auf Belehrung und Erbauung abzweckt, ist zu vermeiden. Sie müssen sich vorzüglich auszeichnen durch Klarheit, Deutlichkeit und logische Ordnung; auch sollen die einzelnen Predigten, resp. eine Reihe derselben unter sich im Zusammenhang stehen; nur so kommt wahre Klarheit zu Stande. Der

1) cf. Dubois, l. c. 408. Wenger, III. 972.

Einblick in das Ganze eines Geheimnisses, einer Wahrheit läutert die Vorstellungen, stärkt den Glauben und hebt das Herz. Das Großartige und Erhabene der Offenbarung tritt auf diese Weise deutlich zu Tage, zumal wenn der Prediger es versteht, im Verlauf seiner Predigten dieses Moment noch ausdrücklich zu verwerthen.

9. Hienach versteht es sich von selbst, daß katechetische Predigten nicht nur dann und wann, sondern, soll ihr Zweck erreicht werden, längere Zeit hindurch gehalten werden. Die regelmäßigen Sonntagspredigten im gewöhnlichen Pfarrgottesdienste sollen katechetische sein" [1]); die eigentlichen Kanzelreden hingegen beschränkt bleiben auf die Feste und etwaige besondere Bedürfnisse der einzelnen Gemeinden. Sie werden am besten in Cyclen gehalten, für welche sich festliche Zeiten, Fastenzeit, Sonntage nach Pfingsten u. s. w. am besten eignen. Hin und wieder dürfte hiebei die kirchliche Zeit in's Auge zu fassen und mit Rücksicht auf sie den Plan zu machen, der Cyclus zu wählen sein; z. B. für die Fastenzeit das Bußsacrament, für die Zeit vor dem Fronleichnamsfest das allerh. Sakrament des Altars u. drgl. „Sie sollen jedoch, sagt Sailer [2]), nicht so gesetzlich, so stricte fortgesetzt werden, daß die Absichten der Festtage und der Charakter der einzelnen Festkreise darüber versäumt und dadurch unerreichbar gemacht würde. Das Volk kommt an Festtagen mit bestimmten Erwartungen und Forderungen an den Prediger in die Kirche. Diese Erwartungen soll er nicht täuschen, soll vielmehr die Ordnung der katechet. Reden unterbrechen und den großen Geist des

1) Dubois l. c. 407.
2) Sailer, Pastoral II. Bd. S. 278 f.

Christenthums nach der Eingebung des Festtags dem erwartenden Volke zu enthüllen streben". Diese Bemerkung ist ganz trefflich und beruht auf tief psychologischem Blicke; indessen würde uns der apostolische Mann gewiß auch nicht widersprechen, wenn wir sagen, der angedeutete Zweck könnte wenigstens in kleineren Gemeinden auch an höheren und höchsten Festen durch die katechetischen Predigten häufig am allerbesten erreicht werden. Es sei nur an das hohe Pfingstfest erinnert, an welchem eine körnige Auseinandersetzung über die Person und Wirksamkeit des h. Geistes da und dort recht sehr zu wünschen wäre.

In einem Zeitraum von 4—5 Jahren könnten alle Katechismus-Lehren durchgesprochen werden. Im ersten Jahre wäre zu handeln vom Glauben und dem apostolischen Glaubensbekenntnisse; im zweiten von der Gnade und den hl. Sacramenten; im dritten und vierten (oder 3.—3½.) von der Sittenlehre, den 10 Geboten und den 5 Geboten der Kirche und im fünften (resp. 3½.—4.) vom Gebete, von den Gebräuchen der Kirche, Kirchenjahr u. s. f. Wo mehrere Geistliche sich befinden, müssen sie sich verständigen — sei es, daß sie zum voraus auf eine längere oder kürzere Zeit nach Anleitung des Katechismus die betreffenden Themate unter sich vertheilten, oder daß einer nach dem andern einen ganzen Cyclus übernähme.

10. Noch ist über das Verhältniß der katechetischen Predigt zur Christenlehre einiges zu bemerken. Bei der Aehnlichkeit beider darf man an der Zweckmäßigkeit der ersteren nicht zweifeln, noch sich einbilden, als ob die eine durch die andere entbehrlich würde. Auch in unserer Zeit sind die Verhältnisse dieselben oder wohl noch ungünstiger, als zur Zeit des durch seine katechetischen Predigten bekannt

gewordenen Schmid [1]) und daher können auch wir die Katechismus-Predigten rechtfertigen mit seinen Worten: „weil die erwachsene Leuth an Sonntägen Nachmittag in die Kinder- und Christenlehre nicht pflegen zu kommen". Aber wo auch die Erwachsenen allgemein die Christenlehre besuchten, wäre dennoch die Behandlung katechetischer Stoffe in der Predigt keineswegs gefährlich. Es dürfte vielmehr nützlich sein, daß wenn der Katechet einen Abschnitt des Katechismus in der Christenlehre erklärt hat, dann der Prediger einige Zeit darauf den Hauptinhalt desselben in katechetischen Reden zum Vortrag bringe. Noch besser ist vielleicht der Vorschlag Menne's (große Katechese, Vorrede), welcher geradezu in der Predigt und in der Christenlehre jedesmal denselben Stoff (nur in anderer Weise) behandelt wünscht und dessen Gründe dafür alle Anerkennung verdienen [2]). Bei dieser Einrichtung dürfte sich die Christenlehre darauf beschränken, über die vormittägige Predigt abzufragen und die Katechismus-Sätze für die folgende katechetische Predigt auf diese vorbereitend einfach zu erklären und den Christenlehr-Pflichtigen für den kommenden Sonntag zum Auswendiglernen aufzugeben. So wüßten die Gläubigen zum voraus schon, welcher Gegenstand die künftige Predigt behandeln wird, könnten sich also — und manche würden es auch thun — die Woche über in ihren Abendgesprächen darauf vorbereiten und würden so,

1) Schmid, Sebastian, Ss. Theol. Baccal., Pfarrer zu Diergenheim gab 1755 unter dem Titel „vollständiger Katechismus" ꝛc. in 130 Unterweisungen katechetische Predigten heraus, die heute noch in mancher Hinsicht als Muster gelten können. Andere Werke dieser Art von Nierenberg, Segneri, Höcker, Claus, Menne, Pougel, Zollner s. bei Benger III. 995. Besonders sei hier noch empfohlen Dr. Lierheimer, Dekalog. Regensburg, Mainz 1870.

2) Benger l. c.

weil sie mit hl. Wißbegierde zur Kirche kommen, das Wort Gottes leichter auffassen und es nachhaltiger in Verstand und Gemüth aufnehmen. Für den Prediger und fleißigen Katecheten selbst aber sollte es wohl nicht schwerer, sondern viel eher leichter werden, denselben Stoff, den er in Christenlehre und Katechese behandelt, auch auf der Kanzel für sich selbst und die Zuhörer interessant zu behandeln, da die Behandlungsweise immer wieder eine andere ist und da auch immer eine Reihe von Jahren vergeht, bis er auf der Kanzel auf dasselbe Thema, — wenn es nicht geradezu von besonderer Wichtigkeit ist, — zurückkommt, und die während dieser Zeit angestellten Studien und gemachten Erfahrungen fast wie von selbst neuen, für die Behandlung der betreffenden Themate ansprechenden und interessanten Stoff bieten. Ich bin überzeugt, bei dieser Praxis wird sich der Prediger (und der Katechet) viel leichter und lieber in seinen Stoff vertiefen, als bei der gewöhnlichen Predigtweise, bei der so sehr oft der bloße Zufall es ist, welcher den zu behandelnden Stoff darbietet und der Prediger vielfach vor lauter Bäumen den Wald nicht sieht.

11. Schwieriger scheint mir die Frage über das Verhältniß der katechetischen Predigten zu den Perikopen zu sein, insofern nämlich beide mit einander vereiniget werden wollten. Sailer (l. c.) verlangt dieses: „die katechetischen Predigten sollen so eingerichtet werden, daß sie die Erklärung des Evangeliums nicht verdrängen". Es wäre allerdings zu wünschen, die Predigt müßte von der kirchlich vorgeschriebenen Perikope nicht losgetrennt werden und könnten sich immer ganz wie von selbst an letztere anschließen. Allein nach den im Vorstehenden entwickelten Grundsätzen wird dieses in den seltensten Fällen zutreffen und gleichwohl scheinen diese Grund-

sätze für die katechetische Predigt von solcher Wichtigkeit, daß sie der Perikope nicht dürfen zum Opfer gebracht werden. Nach meiner Ansicht dürfte es darum auch genügen, wenn da, wo es sich ungezwungen machen läßt, der Eingang vom Tages=Evangelium auf das Thema überleitet, im übrigen aber die Perikope nicht weiter berücksichtiget wird. Denn niemand kann zwei Herren dienen; man kann und darf nicht de omnibus rebus et de quibusdam aliis reden. Soll — und mit Recht — die Predigt überhaupt, also auch die katechetische nicht viel über eine halbe Stunde dauern und doch ihr Thema in der rechten erschöpfenden Weise behandeln, so wird es schwierig sein, dabei noch Zeit für eine Erklärung des Evangeliums zu erübrigen und überdies dürfte es wohl nicht fraglich sein, ob es von besonderem Nutzen sei, in einigen wenigen allgemeinen Worten über das sonntägliche Evangelium zu reden. Darum erlasse man dem katechetischen Prediger die Erklärung des Evangeliums. Eher dürfte es sich empfehlen, wenn nach obigem Plan in einem 4—5jährigen Cyclus der Katechismus durchgepprediget wäre, nun vor Beginn eines neuen Cyclus ein Jahr folgen zu lassen, das ausschließlich der homiletischen Behandlung der sonntäglichen Perikopen gewidmet wäre. In ähnlicher Weise wären die einzelnen kirchlichen Festkreise und ihre Bedeutung zu berücksichtigen, indem je am ersten Sonntag eines neuen Festkreises dessen Bedeutung einläßlich dargelegt, in den weiteren Predigten aber ganz unbesorgt mit den katechetischen Thematen fortgefahren würde.

12. Endlich müssen auch die katechetischen Predigten nach Art der Predigten im engeren Sinn gegliedert sein, also aus Eingang, Abhandlung und Schluß bestehen. Nur da, wie schon gesagt, wo es sich ungezwungen machen läßt,

wird der Eingang vom Tages-Evangelium genommen. In der Regel wird er, namentlich bei einem Cyclus, den letztvorgetragenen Unterricht kurz recapituliren und den Zusammenhang angeben oder die Wichtigkeit des gegenwärtigen hervorheben. Dann wird der Gegenstand möglichst klar formulirt und zur größeren Deutlichkeit in Punkte eingetheilt, welche die Hauptgesichtspunkte des zu behandelnden Gegenstandes sein sollen. Bei Ausführung der einzelnen Punkte darf aber der katechetische Prediger nicht ängstlich darauf sehen, daß die so entstandenen Theile möglichst gleichen Raum oder Zeit in Anspruch nehmen. Es muß ihm in dieser Beziehung eine größere Freiheit gestattet sein, als dem eigentlichen Kanzelredner. Die Abhandlung erläutert, erklärt und beweist eine oder mehrere Stellen des Katechismus und verwerthet hiezu die Zeugnisse der h. Schrift und der Tradition, Vernunftgründe, Thatsachen, Gleichnisse, Umstände, Ursachen, Wirkungen, Gegensätze u. s. f. Wo es nöthig ist, werden die Einwürfe zurückgewiesen. Hat man mit Einwürfen des Herzens zu kämpfen, so gilt es ganz besonders, sie kräftig und feurig zurückzuweisen, die Unstichhaltigkeit der Ausreden aufzudecken und zu zeigen, wie die Schwierigkeiten vielfach nur eingebildete, jedenfalls aber nicht unüberwindliche sind. Darauf folgt die moralische Anwendung, die besonders auf den Willen zu wirken hat und deßhalb mit erhabenem Ernst, mit Wärme und echter Salbung vorgetragen werden muß, aber nur kurz sein darf. Bisweilen läßt sich sehr passend ein kurzer Ausfall gegen ein Laster oder einen falschen Grundsatz der Welt einflechten. Duldet jedoch der Zusammenhang der einzelnen Glieder oder Fragen keine Unterbrechung, so nehmen die sittlichen Folgerungen zusammen einen besonderen Theil ein. Die Empfehlung kurzer practischer Uebungen

darf nicht unterlassen werden. Hat sich für sie nicht während der Abhandlung ein passender Platz gefunden, so werden sie in den Schluß einverwoben, der in anregender, ermunternder Weise die hervorragenden Punkte kurz und präcis zusammenfaßt und wiederholt und dann als Folgerung aus dem Ganzen einen ergreifenden Grundsatz einprägt [1]).

Die Form der Darstellung wird sich in der Regel von jener einer sorgfältig ausgearbeiteten Katechese nicht viel unterscheiden [2]); doch ist zu wünschen, daß in der Wahl der Ausdrücke, besonders mit Rücksicht auf die Würde des Gotteshauses und die Stellung des Predigers als Dieners Christi noch strenger verfahren werde, als dort. Wem es gegeben ist, der sollte hier möglichst plastisch sprechen. Der Vortrag selbst sollte sich, — wer es hat, bei den lehrhaften Partien durch Ruhe und Entschiedenheit, bei den nachfolgenden, — Nutzanwendungen 2c. durch Wärme und Gefühl auszeichnen.

---

1) das Nähere s. bei Benger I, 515 f. Schleiniger, Bildung 2c. 305 f. Schleiniger, Predigtamt 711 f.

2) vgl. übrigens oben n. 3.

4.

Ueber das Martyrium des h. Ignatius von Antiochien.

Von Professor Dr. F. X. Krauß in Straßburg.

Ueber das Martyrium des h. Ignatius hat uns das Alterthum außer den gelegentlichen Aeußerungen einzelner Kirchenschriftsteller, aus denen wir nur über geringe Einzelheiten jenes Ereignisses belehrt werden [1]), ausführliche

---

1) Iren. adv. Haeres. V. c. 28. *Origen.* Prolog. in Cant. Cant. und Homil. VI. in Luc. *Euseb.* H. e. III. c. 36 (37). V. 8. *Athanas.* Ep. de synod. Arim. et Seleuc. ed. Par. I. 922 A. *Chrys.* Serm. de uno legislat. etc. VI. *Hieronym.* de vir. ill. c. 16. adv. Helvid. c. 9 in Matth. I. ad c. 1. 18. *Dionys. Areop.* de div. nomm. c. 4. n. 12. *Theodoret.* Dial. I. und spätere, welche bei Cureton und Petermann gesammelt sind.

Von diesen Zeugnissen ist historisch nur das des Eusebius in Betracht zu ziehen, welches außer einer Erwähnung der auf der Reise geschriebenen Briefe einfach meldet: *λόγος δὲ ἔχει τοῦτον (Ἰγνάτιον) ἀπὸ Συρίας ἐπὶ τὴν Ῥωμαίων πόλιν ἀναπεμφθέντα θηρίων γενέσθαι βορὰν τῆς εἰς χριστὸν μαρτυρίας ἕνεκεν.* Von einem Verhör des Martyrs vor Trajan, sei es in Antiochien, sei es in Rom, weiß Eusebius nichts; ebenso wenig die andern der angeführten Autoren; und Hieronymus erzählt nur: Ignatius . . . commovente persecutionem Traiano damnatus ad bestias Romam vinctus mittitur; und am Schlusse: Passus est anno *undecimo* Traiani.

Acten hinterlassen, welche bekanntlich zu den gelesensten und vielberufensten Documenten der ältern christlichen Litteratur zählen.

Diese Acten, uns in verschiedener Gestalt überliefert, haben seit zwei Jahrhunderten Anlaß zu einer doppelten nicht unbedeutenden Controverse gegeben.

Es handelt sich einmal um Echtheit oder Unechtheit jener Acten, beziehungsweise um die älteste Redaction derselben; und zum andern um die Frage: wann ist Ignatius gestorben und wie sind die Angaben der Acten mit der Geschichte zu vereinigen?

Die nachfolgenden Zeilen wollen in aller Kürze den Gegenstand nach beiden Seiten, soweit es augenblicklich möglich scheint, erledigen. Fassen wir zu dem Behufe zunächst den Zustand und den Inhalt der Acten in den verschiedenen uns erhaltenen Recensionen ins Auge.

1. **Acten in lateinischer Sprache**: a) Im J. 1647 gab der anglicanische Erzbischof Usher e codice laiensi ein Martyrium s. Ignatii heraus, das bald darauf als aus dem Griechischen übersetzt anerkannt wurde und seither als alte lateinische Version in allen Ausgaben der apostolischen Väter (zuletzt bei Hefele ed. IV. p. 245 f. bei Dressel ed. II. p. 209 ff.) abgedruckt wurde.

b) Derselbe Usher gab mit jenem kurzem, längere, allgemein als interpolirt anerkannte Acten des h. Ignatius e codice Cottoniano heraus (bei Petermann p. 483). Nach diesen mancherlei fabelhafte Martern des Heiligen berichtenden Acten traf Ignatius bei Antiochien mit dem in seinem 9. Regierungsjahr gegen die Armenier und Parther ziehenden Trajan zusammen, und ward von ihm verurtheilt, den Bestien in Rom vorgeworfen zu werden.

Usher brach mit der Reise nach Rom seine Publication ab; dagegen gaben die Bollandisten Acta SS. Febr. I. 29 eine Fortsetzung „e vetustissimis M. S. latinis" desselben Martyriums, dem gemäß Ignatius in Rom wieder mit Trajan zusammentrifft, von ihm abermals verhört und gerichtet wird und am 1. Febr. (Kalendis Februarii) unter dem Consulat des Attius und Marcellus (die Bollandisten verbesserten: Attilius Mutilius oder Appius Annius Mutilius) den Löwen vorgeworfen. Die Translation seiner Gebeine fand nach einer Hdschr. der Burgundischen Bibliothek *decimo sexto Kalendas Januarii* Statt. Ganz dieselbe Nachricht findet sich in dem *Elogium s. Ignatii* aus Ado und Beda (Bolland. a. a. O. S. 28), welches zweifelsohne aus diesen lateinischen Acten entnommen ist und darum kaum als selbstständiger Zeuge gelten kann.

c) Neuerdings gab Prof. G. Mösinger zu Salzburg in seinem *Supplementum corporis Ignatiani* (Innsbruck 1872) p. 18 ff. aus einer Handschr. der Valicellana in Rom (VI 216 lat. saec. III.) eine *Passio s. Ignatii* heraus, welche mit den Worten beginnt: Tempore quo Traianus Domitiani successit imperio, maximae persecutionis pondus urgebat ecclesiam et tam immensae catervae martyrum cotidie iugulabantur, ut Plinius secundus u. s. w. Charakterisirt sich diese Legende schon durch ihren Eingang als ein Werk später Zeit, so noch mehr durch ihren Schluß. Ignatius, welcher meist in Rom vor den Kaiser kommt (Romam vinctus adductus est, imperiali traditur maiestati), wird dort vor Trajan in Gegenwart des Senates gerichtet, zuvor aber mit all' jenen fabelhaften Qualen heimgesucht, welche die fromme Phantasie späterer

Martyrerlegenden der römischen Staatsjustiz lieh: Tum vero imperatoris iussu pilis plumbeis primum scapulae eius contusae, deinde ungulis latera eius dilaniata sunt et lapidibus asperis confricata. Quae cum patienter sufferret, nec passionibus cederet, expansae manus eius igne repleri, deinde papyro oleo infuso et incenso latera eius aduri iubentur. Quae dum nihilominus pro Christi amore toleraret, carbonibus ignitis pavimento aspersis nudis pedibus superimponitur. Cumque saevissimus Traianus neque in hoc eum ad sua iussa flecti conspiceret, suppletum ignem candentem iussit extendi, quae ut cetera tormentorum genera invictus Christi superavit athleta. Cernens autem impius Caesar, nullis eum minis, nullis flecti posse tormentis, dorsum ejus ungulis discindi atque dilacerari deinde aceto saleque plagas eius perfundi ac vinculis ferreis beata membra illius adstringi et pedes eius in ima carceris ligno atteri indignatione praecepit, ubi tribus diebus ac noctibus neque panem comedens neque aquam bibens permansit. . . . Passus est autem venerabilis Christi martyr Ignatius undecimo Traiani imperatoris anno, consulatu Attici et Marcelli, Kalendis Februariis. Die Translation der Leiche nach Antiochien wird auch hier decimo sexto Kalendas ianuarias gesetzt.

2. Griechische Acten sind in dreifacher Recension erhalten: a) Zuerst veröffentlichte solche Ruinart aus einer Hdschr. der Colbertina (1451, jetzt Bibliothèque nationale) in seinen Acta Martyrum sincera, Paris 1689 u. ö. Sie wurden, wie bemerkt sofort als das Original der von Usher an erster Stelle gegebenen lateinischen Acten erfunden und gelten seither bei den meisten Editoren (vgl. Grabe

Spicileg. ss. PP. II. 8. Dressel p. 206. Petermann p. 449. Hefele p. 244) als die echten *Acta s. Ignatii*, obgleich Hefele selbst in der letzten Ausgabe der apostolischen VV. gestehen mußte, daß die von Uhlhorn [1]) gegen die Echtheit erhobenen Bedenken nicht ohne Gewicht seien. Diese Leidensgeschichte gibt sich am Schlusse c. 7 [2]) als der Bericht von Augenzeugen der Begebenheit zu erkennen; er beginnt mit den Worten: *ἄρτι διαδεξαμένου τῶν Ῥωμαίων ἀρχὴν Τραϊανοῦ, Ἰγνάτιος, ὁ τοῦ ἀποστόλου Ιωάννου μαθητὴς* u. s. f., und läßt Ignatius im 9. Jahre des Kaisers Trajan am 20. Dez. 107 sterben: *ἐγένετο δὲ ταῦτα τῇ πρὸ δεκατριῶν καλανδῶν Ἰαννουαρίων, τουτέστιν Δεκεμβρίου, εἰκάδι, ὑπατευόντων παρὰ Ῥωμαίοις Σίρα καὶ Σενεκίου τὸ δεύτερον* (Sura et Senecione iterum). Daß mit dieser Consulatsangabe, wie sie hier vorliegt, nur das Jahr 107 gemeint sein kann, gilt im Allgemeinen als hinlänglich erwiesen [3]); daß aber Trajan im J. 107 nicht nach Antiochien gekommen und die Datirung 107 in dieser Verbindung mit Trajans Reise nach dem Orient, offenbar falsch und unhaltbar sei, ist in dieser Zeitschrift [4]) durch Aberle gezeigt worden, welcher Nirschl's [5]) Versuch, durch Aufstellung von drei orientalischen Zeugen Trajans das beanstandete Datum zu retten, einer vernichtenden Kritik unterzogen hat. Aber auch abgesehen von dem unmöglichen Datum läßt sich die Unechtheit des gan-

---

1) In Niebner's Ztschr. f. histor. Theol. 1851, p. 252 ff.

2) *Τούτων αὐτόπται γενόμενοι* u. s. w.

3) *De Rossi* Inscr. christ. urb. Rom. I. p. 5 ff.

4) Jahrg. 1869, S. 502 ff.

5) Nirschl das Todesjahr des h. Ignatius und die drei orientalischen Feldzüge des Kaisers Trajan. Passau 1869.

zen Berichtes wenigstens höchst wahrscheinlich, meiner Ansicht nach sogar ganz gewiß machen. Es liegt nicht in meiner Absicht, die von Uhlhorn a. a. O. und bald darauf von Hilgenfeld [1]) geltend gemachten Argumente hier wieder vorzuführen: ich will nur auf zwei Punkte aufmerksam machen, die, soviel ich sehe, Andern entgangen sind, und welche an sich schon hinreichend wären, auch dieser Recension der Acten in unsern Augen den Todesstoß zu geben. Es ist dies erstens der Umstand, daß Ignatius in Antiochien von Trajan gerichtet, und von ihm nach Rom gesandt wird, um dort eine Speise der Löwen zu werden. Eine derartige Versendung von Verbrechern ist absolut gegen alles römische Rechtsverfahren: wo Ignatius gerichtet wurde, hat man ihn auch hingerichtet, und es ist völlig unbegreiflich, daß sich sozusagen Niemand an der juristischen Unmöglichkeit gestoßen hat. Zweitens läßt die Datirung: **τῇ πρὸ δεκατριῶν καλανδῶν Ἰανουαρίων, τουτέστιν Δεκεμβρίῳ εἰκάδι** nur auf eine verhältnißmäßig spätere Zeit der Abfassung schließen. Kein altchristliches Document von unbestrittener Echtheit, keine datirte Inschrift aus den ersten drei Jahrhunderten trägt eine andere Datirung als die nach Kalenden, Nonen und Idus [2]); vollends verräth die Erklärung der Kalendenrechnung durch den Zusatz **τουτέστιν Δεκεμβρίῳ εἰκάδι**

1) Hilgenfeld Apostol. Väter 1853, S. 212 ff.

2) Ich will damit nicht behaupten, daß undatirte Inschriften mit der Rechnung nach Monatstagen auch aus dem 3. und 4. Jahrhundert erhalten seien. Einer der ältesten nichtchristlichen Titel mit der Datirung L (*una*) illa u. s. f. dürfte die sein, welche demnächst im 3. Bande des Corpus Inscriptionum No. 5938 erscheinen wird und deren Kenntniß ich meinem Collegen Hrn. Prof. Wilmanns, verdanke. Sie gehört in die Zeit Caracalla's.

eine Zeit, welcher jene echt-römische und antike Rechnung bereits fremd zu werden anfing.

b) Unter dem Namen des Simeon Metaphrastes sind zuerst von Cotelier 1672 in seiner Gesammtausgabe der Apostol. Väter p. 991 griechische Acten herausgegeben worden, welche seither von Petermann p. 472 und Dressel p. 550 wieder abgedruckt wurden. Sie lassen Ignatius in Antiochien von Trajan verurtheilt, und in Rom hingerichtet werden, enthalten indeß keinerlei Datum. Beachtenswerth ist, daß hier die Pilatusacten aus heidnischem Munde erwähnt werden (c. 3: *ὡς τὰ περὶ αὐτοῦ* [*τοῦ Πιλάτου*] *διδάσκουσιν ὑπομνήματα.*) Da in ihnen Trajan gegen die Perser Krieg führt (c. 3. 10), das 226 u. Z. begründete Sassanidenreich also schon unterstellt; da von den Kaisern in der Mehrzahl (c. 3. 4: *αὐτοκράτορες, βασιλεῖς*) gesprochen wird, was erst seit den Tagen Diocletians denkbar ist; da die Bevölkerungen Roms und Antiochiens überwiegend christlich erscheinen (c. 8), da in der Doxologie am Schlusse (c. 17) bereits das auf dem Concil zu Constantinopel 381 aufgenommene Prädikat *τὸ ζωοποιοῦν* vom h. Geiste gebraucht wird, so hat Lipsius [1]) mit Recht die Entstehung dieser Recension frühestens als zu Ende des 4. Jahrhunderts möglich erklärt, er hält sie für eine Verschmelzung der von Ruinart gefundenen ältern und der sofort zu besprechenden Gestalt der Acten.

c) Eine dritte griechische Recension verdanken wir Dressel, der dieselbe in cod. Vatican. 866 entdeckte und p. 368 ff. seiner Ausgabe der Apostol. VV. mittheilte. Sie läßt Ignatius im 5. Regierungsjahre des Trajan unter

1) Lipsius d. Pilatusacten. Kiel 1871, S. 31. Anm.

dem Consulate des Atticus, Surbinus und Marcellus (sic! *ἐν ἔτει πέμπτῳ τῆς βασιλείας Τραϊανοῦ Καίσαρος καὶ δευτέρῳ ἔτει ἐνυπατίας Ἀττίκου καὶ Σουρβίνου καὶ Μαρκέλλου)* von Spanien nach Rom geschickt werden, dort erst vor den Kaiser kommen und hingerichtet werden: sein Gedächtniß falle, setzt der Schluß hinzu, auf der 20. Dezember (*μηνὶ Δεκεμβρίῳ κ'*). Diese Acten, welche auch des Briefes von Plinius an Trajan als eben angelangt erwähnen, sind unvergleichlich nüchterner als die sub a) und b) angeführten und stehen offenbar in näherer Verwandtschaft mit 1c, sowie mit der in koptischer Sprache erhaltenen, sogleich zu besprechenden Recension.

3. Syrische Acten aus einer im Orient von Rich gekauften, dem British Museum sub n. 7200 Add. M. einverleibten Hdschr. gab zuerst fragmentarisch Cureton in seinem Corpus Ignatianum (1849), p. 222—225, dann vollständig aus derselben Quelle Mösinger a. a. O. No. 1 heraus. Dieselben sind eine ziemlich freie, oft willkührliche Bearbeitung des Ruinart'schen Textes (2a) und lassen Ignatius gleichfalls im 9. Jahre des Trajan vor diesem in Antiochien erscheinen, nach Rom den Bestien zur Speise gesandt werden und am 17. Tesri (Oktober, bez. November), unter dem zweiten Consulate des Sura und Senecio sterben.

4. a) Kurze Notiz von einem koptischen Martyrium des h. Ignatius gibt Peyron [1]) mit den Worten: ‚Papyrus primus Taurinensis foliorum 63, tenet 1a Martyrium s. Ignatii Antiochiae Episcopi spurium

---

1) Peyron in der Vorrede zu dem Lexicon Linguae Copticae. Taurini 1853, p. XXV. *Cureton* Corp. Ign p. 362.

et fabellis scatens: praeter cetera absurda refert longos sermones qui Ignatium inter et Traianum Romae intercesserunt, tum varia tormentorum genera, quibus Imperator Martyris constantiam vincere ante extremum supplicium confidebat. Nihil habent eius acta sincera a Cotelerio edita; constat enim Traianum post parthicam expeditionem, numquam Romam redisse. Demnach ist Ignatius also erst in Rom vor Trajan gekommen, und es läßt sich vermuthen, daß das Peyronsche Martyrium aus derselben Quelle wie 1° stammt.

b) Ein zweites koptisches Martyrium findet sich handschriftlich zu Rom [1]) und beginnt nach Tattams Mittheilung, bez. Uebersetzung [2]) also: Martyrium sancti Ignatii dicti Theophori i. e. qui fert Deum, qui Episcopus fuit Antiochiae post praedicationem Apostolorum et consummavit martyrium suum Romae die 7 mensis Epip. In pace Dei Amen. Auctor videtur esse Heron quidam, nam circa finem inter alias invocationes s. Ignatii legitur: memento filii tui Heronis. Ignatius wäre demnach am 1. Juli gestorben. Leider sind uns keine weitern Details über diese Acten bekannt.

5) Endlich gibt es armenische Acten, welche zuerst Aucher [3]), dann Petermann a. a. O. S. 484, 505 herausgab. Sie lassen Ignatius in Antiochien freiwillig vor Trajan erscheinen, der eben, im 9. Jahr seiner Regierung, gegen Perser (!) und Armenier zieht, von ihm verurtheilt und in Rom (nicht in Gegenwart des Kaisers) hingerichtet

1) Zoega's Katalog der Borgia'schen Mscr. Cod. XVIII. Volum. LXVI.

2) Bei Cureton a. a. O. S. 362.

3) Aucher Vit. SS. X.

werden, und zwar ante (prius quam) IX (secundum Graecos XIII) Calendas Januarias (24. Dez.), quomodo ponitur et in subscriptione collectionis. Am Schlusse wird das Datum nochmals auf den 1. Hrotitz angegeben und die Acten in ihrer ersten Redaction auf die Gefährten des h. Ignatius zurückgeführt. Diese armenischen Acten charakterisiren sich im Allgemeinen als mit den griechischen Ruinarts entschieden verwandt.

Stellen wir nun diese verschiedenen Gestaltungen der Legende zusammen, so ergibt sich folgendes Schema:

I. Recension: Ignatius, in Antiochien ergriffen, wird erst in Rom von Trajan verurtheilt und stirbt daselbst 104 (1^c und vermuthlich 4^a, 4^b, 2^c).

II. Recension: Ignatius wird in Antiochien von Trajan (in dessen 9. Regj.) gerichtet, nach Rom gesandt und stirbt dort 107 (1^a, 1^d, 2^a, 3, 5).

III. Recension: Verschmelzung von 2^a und 2^c, ohne Datum, mit Verweis auf die Pilatusacten (2^b).

IV. Recension: Ignatius wird im 9. Regierungsjahr des Trajan von diesem zuerst in Antiochien, dann wieder in Rom gerichtet und stirbt dort 104 (1^b).

Mit dieser Zusammenstellung ist zugleich das Verhältniß der einzelnen Recensionen angedeutet. Unterziehen wir indeß, ehe wir darauf des Näheren eingehen, die verschiedenen Angaben über das Todesjahr des Martyrers einer eingehendern Untersuchung. Die nachstehende Tabelle gibt eine Vergleichung der in den Acten und bei Euseb, Hieronymus, dem Chronicon Paschale, Syncellus, Ado, Beda und einem syrischen Chronicon erhaltenen Notizen:

Chronicon Paschale [1]) Coss. Tit. Jul. Candido II. . et C. Antio Aulo Julio Quadrato II. 8. J. des Trajan — 105 n. Chr.	Eusebius [2]) Coss. C. Sossio Senecione IV. Lucio Licinio Sura III. 10. J. Trajans — 107?	Hieronymus [3]) 11. J. Traj. = 108? In der Uebers. des Sophronius 10. J. Traj. = 107
Syrisches Chronicon [4]) 419 (aer. Seleucid.) = 107 od. 108	Syncellus [5]) 97 n. Chr.	Ado und Beda [6]) 11 J. Trajans consulatu Attici et Marcelli Kal. Febr.
Lat. Acten 1b 9. J. Trajans consulatu Attici et Marcelli Kalendis Februariis = 107	Lat. Acten 1c 11. J. Trajans consulatu Attici et Marcelli, Kalendis Februariis = 104?	Lat. Acten 1b (Bolland.) 9. J. d. Trajan consulatu Attici et Marcelli Kalendis Februariis = 104?
Griech. Acten 2a 9. J. des K. Trajan τῇ προδεκατριῶν καλανδῶν Ἰανουα-	Griech. Acten 2c ἔτει πέμπτῳ τῆς βασιλείας· Τρ. Κ. καὶ δευτέρῳ ἔτει	Syrische Acten 3 9. J. des Trajan 17 Tesri (Oct.? Nov.?) 2. Consulat

1) ed. Dindorf I, 471.
2) Eus. Chron. ed. Scalig. 195.
3) Hieron. de vir. ill. 11.
4) Cureton Corp. Ign. p. 252.
5) Sync. Chronogr. ed. Ven. 1729, p. 415.
6) Vgl. Act. SS. Boll. Febr. I, 28.

ρίων, τουτέστιν Δεκεμβρίου εἰκάδι, ὑπατευόντων παρὰ Ῥωμαίοις Σύρα καὶ Σενεκίου τὸ δεύτερον (Sura et Senecione iterum) = 107 ?	ἐνυπατίας Ἀττίκου καὶ Σουρβίνου καὶ Μαρκέλλου	des Sura und Senecio = 107?
	Armen. Acten 5 9. J. des K. Trajan IX (XIII.) Kal. can. = 24. (20.) Dec. = 107 ?	

Die Jahre, um welche es sich hier handelt sind also, von der keiner Berücksichtigung verdienenden Meldung des Syncellus abgesehen, 104 (ich werde es gleich rechtfertigen, daß ich die Daten von 1c, 1a, 2c auf 104 beziehe), 105, 107 und 108. Gerade für diese Jahre sind die Consulatsangaben höchst verwirrt, und erst seit Kurzem kennen wir durch Mommsens Untersuchungen über die Lebensgeschichte des jüngern Plinius [1]) die betreffenden Fasten. Ich hebe aus Mommsens Tabelle das Hierhergehörige aus:

Jahr n. Chr.	Tribunicische Jahre		Consuln.
102	Jan. 1. Traianus VI (imp. IIII)	Jan. 1.	Lucius Licinius Sura II L. Julius Ursus Servianus II L. Fabius Justus
104	Jan. 1. Traianus VIII	Jan. 1.	Sex. Attius Suranus II M. Asinius Marcellus

1) In Hübners Hermes. Berl. 1869, S. 136 ff.

Jahr n. Chr.	Tribunicische Jahre		Consuln.
105	Jan. 1. Traianus IX	Jan. 1.	T. Julius Candidus Marius Celsus C. Antius A. Julius Quadratus
		Mai 13.	C. Julius Bassus Cn. Afranius Dexter
107	Jan. 1. Traianus XI (imp. VI)	Jan. 1.	Acilius Rufus L. Licinius Sura III Q. Sosius Senecio II
		Aug. 12.	Q. Minicius Fundanus C. Vettennius Severus
108	Jan. 1. Traianus XII	Jan. 1.	Ap. Appius Trebon. Gallus M. Atilius Metilius Bradua
		Juni	P. Aelius Hadrianus M. Trebatius Priscus
			. . . . . . Paulinus

Auf Grund dieser Restitution der Fasten behaupte ich nun, daß nur das Jahr 104 als Todesjahr des h. Ignatius festgehalten werden kann. Wir haben die sich scheinbar so widersprechenden Angaben der Acten und Kirchenschriftsteller auf die Jahre 104, 105, 107 und 108 zurückgeführt. 105 und 108 sind zu schwach bezeugt, um gegen 104 und 107 bestehen zu können; gegen diese Jahre 105 und 108 spricht aber, wie gegen 107, daß bei ihrer Annahme als Todesjahr die so verschiedenartigen Datirungen ein unlösbares Gewirre bilden, das nur dann seine Erklärung findet, wenn man die von 107 abweichenden Daten als rein aus den Fingern gezogen unterstellt. Bei der Annahme hingegen, daß 104 das wahre Todesjahr unseres Martyrers gewesen, lösen sich alle Schwierigkeiten leicht und es zeigt sich mit hinlänglicher Evidenz, wie die

Daten 105, 107 und 108 entstehen konnten. Um diesen Nachweis zu liefern, setze ich die Fasten der Jahre 103 und 104 her, wie sie uns in den handschriftlichen Listen überliefert worden sind [1]).

Chronograph von 354:	Idatius:	Paschalchronik:	Prosper:
103 Traiano V et Maximo II.	Traiano V et Maximo	Τραιανοῦ Αὐγούστου τὸ δ' καὶ Μαξίμου	Traiano VI et Maximo
			Senecione III et Sura II.
104 Surano II et Marcello	Suburano II et Marcello	Συριανοῦ τὸ β' καὶ Μαρκέλλου	Urbano et Marcello.

Ein Blick auf diese Listen in Verbindung mit der oben gegebenen Zeittafel genügt, um uns in ihnen die Quelle all' unserer Consulatsdaten über das Todesjahr des Ignatius erkennen zu lassen. Der Atticus und Marcellus von 1c, 1d, 2c sind die richtigen Consuln von 104: nur ist nicht Atticus, sondern (Ser.) Attius Suranus II. und M. Asinius Marcellus zu lesen. Der Σουρβῖνος von 2c ist offenbar ein Verderbniß aus Suranus, wie der Suburanus Urbanus und Syrianus des Idatius, Prosper und der Paschalchronik.

Eine Liste wie die des Prosper, wo Senecio III. und Sura II. zwischen 103 und 104 stehen, erklärt denn auch das Consulat Sura et Senecione II. in 2a und 3, wovon dasjenige in der Chronik Eusebs (Senecione IV. et Sura III.) nur eine abermalige Verschlechterung ist, die in Wirklichkeit nicht existirt hat. Gehen wir jetzt zu der Rechnung nach Regierungsjahren des Trajan über, welche neben der Angabe

1) Vgl. Mommsen a. a. O. S. 127.

der Consulatsjahre parallel läuft und die Schwierigkeit der Harmonisirung anscheinend bis zur Unmöglichkeit erhebt. Ich sage: anscheinend, denn er läßt sich bis auf die einzelnstehende Angabe des Eusebschen Chronicons (a. X. Traiani — sie fehlt übrigens im armenischen Text) jedes der vorgeblichen „Regierungsjahre", wenn nicht rechtfertigen, doch erklären. Fangen wir mit dem Zeugnisse der Paschalchronik an, so ist ihre Angabe a. Traiani VIII. ganz richtig, wenn wir sie nicht auf die Regierungs-, sondern auf die tribunicische Gewalt beziehen, wie aus Mommsens Tabelle ersichtlich ist. Die Chronik selbst will allerdings die Regierungsjahre verzeichnen und setzt also VIII zu 105, aber es ist leicht möglich, daß sie unter ihr VIII einregistrirte, was ein älteres Document unter a VIII der tribunicia potestas bot. Die zu den Consuln von 104 in 2° gemachte Angabe *ἔτει πέμπτῳ τῆς βασιλείας Τρ.* erledigt sich durch die wohlbegründete Vermuthung, daß sie aus einer Liste geflossen ist, wie diejenige, welche Mommsen im Anhange zum Chronographen von 354 herausgab, und wo es heißt:

(a. An. 98:) Nerva IIII et Traiano III
99 Senecione et Palma
100 Traiano V et Orfito
102 Senecione III et Sura II
103 [Traiano V et Maximo]
104 Urbano et Marcello.

Eine der Handschriften läßt das Consulat von 103 aus, und wenn Jemand bei der Zählung dies übersah, mochte er leicht die Consuln Urbanus und Marcellus ins 5. Jahr des Trajan setzen; oder es konnte geschehen, daß 98 als letztes Regierungsjahr Nerva's und 99 als erstes Trajans angesehen wurde, wobei man dann wieder mit 104 auf 5

kam. Gewöhnlich wird man allerdings 98 als das erste, mithin 104 als das 6. Jahr Trajans gerechnet haben (seine Ernennung zum Mitregenten fällt in den Herbst 97, der Tod Nerva's Ende Jan. 98 [1]). Der Annus VI. konnte aber durch einen der gewöhnlichsten Schreibfehler in XI verwandelt werden — ein Datum, welches 1°, 1ᵈ und Hieronymus zu 104 haben. Man könnte vermuthen, daß das 9. Jahr dadurch in die Acten kam, daß man 20. Dez. 104 mit XIII. kal. ian. 105 gleichsetzte und so das 9. statt des 8. Jahres sich einschlich: einfacher scheint mir die Annahme zu sein, daß das 9. Jahr erst beigesetzt worden sei, nachdem ein älterer Redactor in Folge eines oben angedeuteten Versehens die Consuln Senecio und Sura III., statt Suranus II. und Marcellus in seine Acten aufgenommen hatte. Zählte man von 99 als 1. Jahr Trajans ab, so war allerdings 107 das neunte.

Ein Hauptgrund, an 104 festzuhalten, ergibt sich mir daraus, daß dieses Jahr gerade von denjenigen Acten (1° und 2°) dargeboten wird, welche, nach innern Kriterien zu urtheilen, verhältnißmäßig am wenigsten interpolirt sind. Sieht man von der fabelhaften Ausschmückung des Verhörs und der Leiden des Martyrs ab, so enthalten dieselben nichts, was unglaubhaft wäre: sie stehen zudem in voller Uebereinstimmung mit Eusebius, was allerdings von sehr großem Gewicht sein dürfte.

Der Kern der Legende, wie er sich mir dem Gesagten gemäß darlegt, ist, daß Ignatius von Antiochien nach Rom gesandt wurde, dort von Trajan erst abgeurtheilt und gen

1) Diese 3—4 Monate wurden von Trajan selbst nach Borghesi's Forschungen, welche Mommsen a. a. O. 126 ergänzt beziehungsweise berichtigt, als 1. Regj. gerechnet.

Ende 104 hingerichtet wurde. Um diese Thatsachen als solche gelten zu lassen, muß indessen nachgewiesen werden, wie und weßhalb der Martyrer nach Rom kam und — daß Trajan im J. 104 dort verweilte.

Eine Versendung des zu Antiochien verurtheilten Martyrs nach Rom ist, wie ich schon oben bemerkte, juristisch absolut unstatthaft gewesen. Uhlhorn hat zwar [1]) die Möglichkeit einer solchen aus den Digesten (L. 31 D. de poenis: ad bestias damnatos favore populi praeses dimittere non debet. Sed si eius roboris vel artificii sint, ut digne populo Romano exhiberi possint, principem consulere debet. Ex provincia autem in provinciam transduci damnatos sine permissu principis non licere divus Severus et Antoninus rescripserunt) zu erweisen geglaubt; aber die angezogene Stelle schlägt nicht durch, da es sich offenbar in derselben nur um zu Gladiatorenkämpfen abgerichtete Individuen handelt. Ohne Widerrede konnte man Ignatius nur dann nach Rom schicken, — wenn er an den Kaiser appellirt hatte, und dies konnte er wieder nur als römischer Bürger. Daß Ignatius letzteres in der That gewesen, ist zwar bisher noch von Niemanden angenommen, darf aber schon in Anbetracht seines italischen Namens [2]) nicht bezweifelt werden. Das in den Briefen ausgesprochene Verlangen nach dem Martyrtode spricht nicht gegen die Thatsächlichkeit einer Appellation, denn letztere brauchte gar nicht von dem Verurtheilten selbst eingelegt zu sein, es mußte sogar dann ihr Folge geleistet werden, wenn

1) In Niedners Zeitschr. f. hist. Theol. 1851, S. 266.

2) Ignatius ist Ἐγνάτιος, *Egnatius* (*Vellej.* II. 93. *Sen.* Clem. I. 9. *Brev. vit.* 5. *Sueton.* Aug. c. 19), aus der apulischen Stadt Ἐγνατία *Strab.* 6. p. 282.

der Delinquent selbst sie zurückwies: non auditur perire volens [1]). Uhlhorn meint, als römischer Bürger hätte Ignatius nicht ad bestias verurtheilt werden können: aber wir wissen jetzt bestimmt, daß jeder der Uebertretung [2]) der lex Julii Ueberwiesene mit Enthauptung, Scheiterhaufen oder der Arena (humiliores bestiis obiciuntur, vel vivi enuruntur, honestiores capite puniuntur) gestraft [3]) und zudem alle die in diesem Falle Begriffenen gleich dem des Sacrilegium Ueberwiesenen den Sklaven gleichgestellt wurden. .... majestatis causa, in qua sola omnibus aequa conditio est [4]). Ebenso zog die Anklage auf Magie, eine der gewöhnlichsten gegen die Christen vorgebrachte, die Verdammung ad bestias nach sich: magicae artis conscios summo supplicio adfici placuit, id est bestiis obici aut cruci affigi [5]).

Daß Trajan im J. 104 zu Rom verweilte, muß nach Mommsens Untersuchungen [6]) als ausgemacht gelten. Er kam Ende 102 von dem ersten dacischen Kriege dorthin zurück und gieng erst 105 zu dem zweiten ab, welcher 106 oder 107 beendigt wurde [7]).

---

1) *Dig.* L. 6. D.

2) Diese Uebertretung geschah verbis impiis, murmuratione contra felicitatem temporum, *coetu nocturno et* coitione clandestina, endlich *illicito collegio*, vgl. *Porc. Latron.* Declam. in Catil. c. 19. *Dig.* XLII, 22).

3) *Sentent.* V, 29, 1. Vgl. *Le Blant* les Bases juridiques, de poursuites dirigées contre les martyres. Comptes rendus de l'Acad. des Inscriptions. Paris 1866.

4) *Cod. Justin.* L. 4. de quaest. IX. 41.

5) *Paul.* Sentent. V, 23, 7. Vgl. Meine Rom. sotterranea S. 47 f.

6) Mommsen Hermes 1869, S. 45.

7) Ebend. S. 48.

Da das Edict Trajans gegen die Christen, beziehungsweise das Rescript von Plinius aller Wahrscheinlichkeit nach nicht vor 112 fällt [1]), so ließe sich endlich noch die Frage aufwerfen, ob denn schon früher eine Christenverfolgung unter Trajan stattgefunden habe. Das Schreiben des Plinius selbst gibt darauf die bejahende Antwort: cognitionibus de Christianis interfui numquam: ideo nescio quid et quatenus aut puniri doleat aut quaeri, womit klar genug ausgesprochen ist, daß die gerichtliche Verfolgung der Christen nicht erst mit dem berüchtigten Rescripte an den Statthalter Bithyniens begann.

Die Angaben über den Todestag des h. Ignatius lauten nicht weniger verschieden, als diejenigen über das Jahr seines Martyriums. Ganz vereinzelt und mit den übrigen Nachrichten nicht zu vereinigen ist die des koptischen Martyriums (4b), nach welcher Ignatius am 7. Epep (Epiphi) = 1. Juli gestorben wäre. Ebenso isolirt verlegen die syrischen Acten (3) dies Ereigniß auf den 17. Tisri, womit, wenn Tisri prior gemeint ist, der 17. October, wenn Tisri posterior, der 17. November zusammenfällt. Auch der Armenier steht mit seinem IX kal. can. = 1 Hrotitz = 24. Dezember allein. Von den übrigen Quellen geben die einen den 1. Febr. (Kal. Febr. 1b, Ado und Beda, 1c) an welchem Tage auch die römische Kirche das Gedächtniß des Heiligen begeht, die andern den 20. Dezember (XIII, kal. can. 2a, 2c) an, wozu noch die Erwähnung der Translation der Gebeine nach Antiochien auf den 17. December (XVI. kal. can.) in 1b und 1c, sowie bei Ado und Beda kommt. Ich gestehe, daß mir eine Verification dieser Daten

1) Ebend. S. 53 ff.

unmöglich erscheint, daß ich aber geneigt bin, den Angaben von 1^b und 1^c den Vorzug zu geben. Keinesfalls darf man sich vorstellen, Ignatius sei am 20. Dez. gemartert und seine sterblichen Reste schon am darauffolgenden 1. Febr. nach Antiochien gekommen, so daß in 1^b und 1^c eine Verwechslung des Todestages und der Feier der Uebertragung stattgefunden hätte.

II.

Recensionen.

1.

Die Religionen und Kulte des vorchristlichen Heidenthums. Ein Beitrag zur Geschichte und Philosophie der Religionen. Von Dr. **Karl Werner.** Schaffhausen, Hurter 1871.

Es sind noch nicht dreißig Jahre vorüber, seitdem Schellings und Hegels tiefe und universelle Gedanken über Philosophie der Religionen fast allgemeines Interesse erregten. Jetzt sind sie vorübergegangen: sie wurden zerbröckelt durch die Ergebnisse der ethnologischen, linguistischen und historischen Forschung. Wie auf allen Gebieten der Wissenschaft, so hat auch auf dem der Religionskunde die empiristische Detailforschung den Sieg errungen über idealistische Construktion. Mit Recht! Aber andererseits können wir in dieser durch die Reaktion so hoch erhobenen Detailforschung doch auch nur ein Uebergangsstadium erblicken, allerdings ein absolut unentbehrliches und deßhalb jederzeit nothwendiges: sie liefert das Material oder die einzelnen Theile, um welche dann der philosophische Geist das einigende Band zu schlingen hat, indem er aus den gefundenen Thatsachen die objektiven Consequenzen zieht, diese selbst wieder unter sich verbindet, die sie beherrschenden Gesetze entdeckt

und so Einsicht und Verständniß schafft. Auch auf dem Gebiete der Religionswissenschaft kann es nicht anders sein: Die empiristische Detailsforschung, historische, philologische, ethnographische muß vorausgehen; dann aber hat die Religionsphilosophie Licht in diese meist noch dunkeln Gänge der Forschung zu bringen, nicht von Oben zwar oder von Außen, sondern dadurch, daß sie den Lichtfunken aus den Thatsachen selbst herausschlägt.

Ungefähr in der angedeuteten Weise hat es auch Verfasser des uns vorliegenden Buches unternommen, einen Beitrag zu liefern zum Verständniß der verschiedenen Formen des vorchristlichen Heidenthums und damit zur Erkenntniß des Wesens der Religion überhaupt. Sein Werk gliedert sich in einen „einleitenden Theil" (p. 3—278) und in einen „ausführenden". (281—736). Ersterer will vor allem den Leser orientiren über die vorhandene Literatur und bespricht die Schriften über Religionskunde vom 14. Jahrhundert an bis auf unsere Tage. Wir sehen hier euhemeristische, physicalische, biblische, symbolische, naturalistische und pantheistische Erklärungsversuche mit einander abwechseln, bis wir angelangen bei dem heutigen Standpunkte der Wissenschaft, welcher die Religionskunde auf streng historische und linguistische Forschung basirt. Verf. verfährt aber bei Darstellung der genannten Literatur auch kritisch, indem er die Hauptanschauungen der jeweiligen Schriftsteller und besonders ihre Methoden beurtheilt und zeigt, was seine Vorgänger geleistet haben und von wo aus sie in die Irre gegangen sind. Diese Kritik ist übrigens mehr glossarisch gehalten, meist nur angedeutet und tritt sehr in den Hintergrund vor den weitschweifigen und lose verbundenen Citaten, durch welche die Hauptanschauungen

der bisherigen Werke über Religionskunde dargelegt werden. Wir müssen hierin einen Fehler dieses einleitenden Theiles erkennen. Denn da er ausgesprochenermaßen den systematischen Theil nicht bloß einführen, sondern grundlegen will, so sollte objektive Kritik viel mehr vorherrschen. Die bisherigen Anschauungen sollten summarisch und bündig dargestellt, die Methoden aber genau charakterisirt sein, so daß der richtige Weg ausgeschieden und dadurch das Fundament für den construktiven Theil gelegt würde. So aber sind die jeweiligen Ansichten derart detailirt und breit und ermüdend gegeben, daß die Darstellung nicht nur oft den Eindruck des Unverarbeiteten, Aneinandergereihten macht, sondern auch mehrfach dem systematischen Theil vorgreift, ja längere Passus enthält, die rein in den systematischen Theil gehören z. B. die Äneassage. Die sparsame Kritik des Verf. über die Methoden aber ist nicht objektiv genug. Er setzt die von „ächtchristlichen" Grundsätzen geleitete Methode immer schon als wahr voraus, während dieser einleitende Theil sie erst als wahr deduciren sollte, dadurch nämlich, daß er die Unhaltbarkeit sämmtlicher andern darthun würde. Ueber diesen Punkt, welcher der Methode des Verf. selbst eine etwas schiefe Richtung gibt, müssen wir weiter unten noch reden.

Prof. Dr. Werner unterscheidet eine dreifache Darstellungsweise der histor. Religionskunde; nämlich die „empiristisch geschichtliche, die sich auf Eruirung und Beibringung des religionsgeschichtlichen Stoffes beschränkt"; sodann die „ideelle, welche die geschichtlichen Erscheinungsformen des religiösen Gedankens der reinen, lautern und vollkommenen Religionsidee unterzieht, die keine andere ist, als eben die christliche;" ferner die „geschichtsphilosophische, welche

aus der Ineinsbildung der idealen und empiristisch-geschichtlichen resultirt und den Pragmatismus der letzteren in eine universalistische Conception höherer Art und höheren Ranges umsetzt, in welcher jegliches einzelne Religionsgebilde nach seiner Stellung und Beziehung zur Gesammtheit aller übrigen von einem höchsten Gesichtspunkte und aus der Tiefe und dem Zusammenhange einer universalhistorischen Idee heraus begriffen werden soll."

Nach diesen drei möglichen Darstellungsweisen der Religionskunde sollte nun auch die literarische Uebersicht gegliedert sein. Aber dies gelingt dem Verf. nicht, — eine klarer Beweis, daß oben stehende Dreitheilung nicht aus der Natur der Sache hervorgeht. Naturgemäß gibt es nicht drei, sondern nur zwei Arten, die Religionskunde darzustellen; nämlich die empiristisch geschichtliche, welche an der Hand historischer, ethnologischer und linguistischer Forschung den religionsgeschichtlichen Stoff objektiv eruirt, und die philosophische, welche ins innere Verständniß der einzelnen Thatsachen eindringt, ihr gegenseitiges Verhältniß aufsucht, den Gesetzen nachspürt, zu Begriffen aufsteigt, und allmählig zum höchsten Begriffe gelangt (als solcher wird sich wahrscheinlich der christliche darstellen — aber dies muß erst die Untersuchung ergeben) und von ihm aus dann Rückschau hält. Die christliche Darstellung der Sache aber gehört einem ganz andern Gebiet an, nämlich dem christlich-theologischen, näherhin apologetischen, und resultirt nicht aus dem Wesen der Religionskunde.

Also obige Dreitheilung wird unrichtig sein und deßhalb kann Verf. den Leser auch nicht an ihrer Hand in die Literatur über Religionskunde einführen. Um so leichter aber, meinen wir, sei es ihm geworden, zu diesem Behufe

eine neue Dreitheilung aufzufinden. Dreitheilung ist überhaupt ein Merkmal des vorliegenden Buches, und wir würden nichts dazu bemerken, da derlei Dinge oft zu den Geschmacksachen gerechnet werden, wenn nicht der Dreitheilung zu lieb mitunter coordinirt wäre, wo suberdinirt sein sollte, (cf. II. §. 25 u. §. 82), Passus eingeschaltet wären, die gar nicht hergehören (cf. II., §. 115), und wenn überhaupt solche Spielereien nicht etwas Präjudiz gegen streng wissenschaftliche Forschung bilden würden. Die neue Dreitheilung aber gliedert sich folgendermaßen:

1. Literargeschichtlicher Ueberblick über die den einzelnen Hauptkreisen der vorchristlichen Religionswelt zugewendeten Forschung: a) Forschungen über das griechisch-römische, arisch-japhetidische; b) über das semitische, c) über das babylonische und ägyptische Religionswesen.

2. Versuche einer allgemeinen Religionsgeschichte: a) vom empiristisch-rationalistischen, b) vom christlich-theistischen, c) vom historisch-pragmatischen Standpunkte.

3. Erörterung über Wesen und Entstehung, Metaphysik und Gotteslehre des Heidenthums; Beleuchtungen des Verhältnisses der vorchristlichen Religionen zum Inhalte des christlichen Religionsglaubens.

In diesen Rahmen nun lassen sich sämmtliche literarische Erscheinungen über Geschichte und Wesen der Religionen einfügen und was Verf. hier geleistet hat ist eben so sehr ein Beweis seines reichhaltigen Wissens auf dem Gebiete der Religionskunde, als es instruktiv ist für den Leser. Doch meinen wir, das Natürlichste und Wissenschaftlichste, wenn freiliche Schwerste, wäre gewesen, in diesem einleitenden Theile keine Eintheilung nach allgemeinen Kategorien zu geben, sondern eine kritische Geschichte der Religionskunde

in ihren Hauptzügen. Hiedurch wäre man orientirt worden über die Literatur, hätte die bisherigen Hauptanschauungen und Methoden kennen gelernt, den richtigen Weg durch Kritik gewonnen und dieser einleitende Theil wäre nicht bloß Grundlage für den ausführenden geworden, sondern hätte noch ganz besondern wissenschaftlichen Werth bekommen.

Auf diesen einleitenden Theil folgt nun der „ausführende". Um auf diesen näher eingehen zu können, sei uns verstattet, zuerst einen summarischen Blick auf seinen Inhalt zu werfen. Derselbe zerfällt in drei Bücher, wovon das erste die Religionen und Götter des vorchristlichen Heidenthums behandelt, das zweite eine Erklärung über den Ursprung und das Wesen des heidnischen Religionsmythus versucht und demgemäß das Verhältniß des Heidenthums zum ursprünglichen Religionsbewußtsein und Religionsglauben darthut; das dritte endlich den heidnischen Religionsmythus ins Verhältniß setzt zum christlichen Offenbarungsglauben.

Das erste Buch, die Darstellung der Religionen und Götter des alten Heidenthums, bildet dem Inhalt und Umfang nach den Schwerpunkt des vorliegenden Werkes. Es hebt an mit der bis jetzt am genauesten erforschten griechischen und italischen Mythologie in ihrem wurzelhaften Zusammenhange, gibt zunächst einen Ueberblick über die homerische, hesiodische und orphische allgemeine mythologische Anschauungsweise und untersucht dann den Zusammenhang dieser Anschauungen unter sich und mit asiatischen und ägyptischen, wobei das Resultat gewonnen wird, daß ein phönicisch-ägyptischer Einfluß auf Griechenland eine unbestreitbare Thatsache sei und daß dieser Einfluß unter den gemeinsamen Begriff semitisch-chamitischer Ingredienzien sub-

sumirt werden müsse, durch welche dem griechischen Geiste ein fremdes schlechteres Element beigemischt worden sei, das er zwar veredelt, aber nicht mehr ganz überwunden habe. (p. 301. 306. 308.) Hierauf werden die specifischen Elemente des griechischen Religionskultes besprochen: der Dionysos- Demeter- und Appollokult, der Heroenkult, wobei der Heraklesmythus eine besonders genaue Besprechung findet. Sofort reiht sich die Darstellung der altitalischen Mythen an, der etruscischen, sabinischen, latinischen, die Besprechung der Äneassage (cf. einleitenden Theil); dann folgt eine eingehende Untersuchung über das Verhältniß der griechischen zur italischen Mythologie, aus der sich ergibt, daß beide auf eine gemeinsame Wurzel hinweisen, nämlich auf die mythischen Vorstellungen der Indogermanen (Arier im weitesten Sinne des Wortes), also jenes Urstammes, der sich in die Völkerschaften der Inder, Iranier, Parsen, Germanen, Slaven, Griechen, Römer verzweigte. Es ist dies der Stamm der Japhetiden und Verfasser ist bestrebt, ihn als den edelsten Stamm der Menschheit darzustellen. Seine Religion charakterisirt sich als „Lichtdienst", wobei das Licht die göttlichen Mächte symbolisirt, als „sinniger, von ideellen Momenten getragener, Naturkultus," der in der Gottheit das menschlich Ideale verehrt (p. 430. 661 u. a.). Dem entgegen wird die semitisch-chamitische Religionsanschauung gekennzeichnet als „reiner Kosmismus" d. i. als Vergötterung des Irdischen und „Selbsthingabe", „Versenkung" in rein irdische Ideen, als Aufgehen im Irdischen (p. 438. 534. 554). Daher der babylonische Sterndienst, der babylonisch-ägyptische Sonnendienst, theilweis der parsische Feuerdienst. Hier wird das Licht nicht mehr als Symbol der göttlichen Potenzen, sondern als Element verehrt, wie

denn überhaupt diese Religionsanschauungen auch als hylozoistischer Elementencult bezeichnet werden können, der endet in idolatrischem Thier- und Menschendienst. In Aegypten vermischen sich diese Anschauungen bereits mit philosophischer Speculation, die aber keine bestimmten Beziehungen auf ethische Zwecke des Menschen hat, sondern wesentlich nur „Projektion eines kosmisch-naturalistischen Weltbewußtseins ohne distinkte Beziehung auf ethische Ziele und Zwecke" ist. Diese kommen nur nebenbei und trotz der naturalistischen Verdunkelung des Religionsgedankens auf.

Aber dennoch hat auch dieser semitisch-chamitische Kult Zusammenhänge mit dem arischen, beeinflußt diesen und wird beeinflußt, und weist mit jenem hin — das ist das Hauptresultat — auf eine gemeinschaftliche Urreligion, deren tiefste Depotenzirung er ist.

Diese Aufzeigung eines japhetidischen und semitisch-chamitischen, in obgenannter Weise von einander abweichenden Religionsdenkens, das sich gegenseitig beeinflußt und auf eine gemeinsame bessere Wurzel hinweist, ist der Hauptgedanke des vorliegenden Werkes, von dem aus Licht auf alles andere fällt. Wir sind nicht geneigt, dieser Anschauung, die Dr. Werner zum erstenmale in so durchgreifender Weise verwerthet, entgegenzutreten, denn sie hat viel für sich; aber etwas zu stark premirt scheint uns die Sache doch zu sein. Gewiß ist es schon apriori einleuchtend, daß sich das Heidenthum theils als ideale Naturreligion, theils als völlig kosmische Selbstverlierung darstellen werde. Ob aber diese Formen so exclusiv gerade auf die Japhetiden und Chamiten zu übertragen seien, das hat Verf. doch nicht so fast erwiesen, als von vorn herein angenommen und darnach die Erscheinungen zu erklären versucht. Hätte

Verf. diesen Gedanken erst als Resultat der Forschung dargelegt, so würden wir der Sache ungleich mehr Zutrauen schenken. Verf. sollte überhaupt in diesem Theile des Buches, der ja die Grundlage der andern ist, sich rein auf historische und linguistische Ergebnisse stützen, kurz rein induktiv verfahren. Die Thatsachen müssen sprechen und uns hinführen auf Resultate, sonst machen letztere höchstens den Eindruck mehr oder weniger gut erfundener Hypothesen.

Im folgenden 2. Buche versucht es nunmehr Verf., eine Erklärung zu geben über den Ursprung und das Wesen des heidnischen Religionsmythus und über das Verhältniß des Heidenthums zum ursprünglichen Religionsbewußtsein und Religionsglauben. Hier werden die Consequenzen aus dem im ersten Buche eruirten religionsgeschichtlichen Stoffe gezogen. Soweit nämlich mußte uns das erste Buch führen, daß sämmtliche vorchristliche Religionen auf eine gemeinsame Urreligion hinweisen und es mußte auch den Inhalt dieser Urreligion kennzeichnen, ob sie Polytheismus oder Pantheismus oder Theismus gewesen sei. Jetzt fragt es sich, wie das Heidenthum aus dieser Urreligion entsprungen sei und wie wir es ihr gegenüber zu charakterisiren haben. Verf. kennzeichnet es als Kosmismus, Naturalismus, und Mythicismus und führt zum Beweise an einmal die heidnischen Kosmogenieen (welchen sich ein guter, aber hieher gar nicht gehöriger Vergleich mit den bezüglichen biblischen Anschauungen anschließt); ferner die heidnisch mythischen Traditionen über die Weltzeiten und Weltalter (ebenfalls verglichen mit den biblischen Anschauungen); endlich die mythischen Urgeschichten der Völker, wo das Wesen und die Bedeutung der Heroensage erörtert wird. Hierauf folgt eine interessante Untersuchung, wie

sich die Urreligion reflektire in den alten heidnischen Kultformen. Es wird hervorgehoben der Durchbruch und Wiederschein des natürlichen Gottesbewußtseins im heidnischen Religionsdenken überhaupt, das gemeinsame Bewußtsein einer Urschuld und in Folge dieser einer Unreinheit; endlich das Gemeinsame in den heidnischen Kultinstitutionen (Priesterthum, Gebet, Opfer, Sühnriten, Weihungen 2c. 2c.) — all das Indicien, aus denen sich einerseits wieder auf den Inhalt der Urreligion zurückschließen läßt, andrerseits Einblick gewonnen wird in den Ursprung und das Wesen des Heidenthums.

Dieser Theil scheint uns die interessanteste Partie des vorliegenden Buches zu sein, theils seines reichhaltigen Stoffes wegen, theils durch seine Aufschlüsse über das Wesen des Heidenthums. Nur festere und klarere Form der Darstellung möchten wir wünschen; insbesondere auch, daß Verf. nicht einfach in Paragraphen fortgeschrieben, sondern denselben Ueberschriften gegeben hätte. Wir glauben, das Buch hätte dadurch wesentlich gewonnen. Ein Inhaltsverzeichniß ist allerdings da; aber das ersetzt nicht alles. Bei dieser Manier verliert nämlich der Schriftsteller selbst so gerne den Faden und setzt ab, wo gar nichts Neues anhebt, verbindet was getrennt sein sollte, wie mag es dann erst dem Leser gehen?

Dem reiht nun Verf. noch ein drittes Buch an, betitelt: „Verhältniß des heidnischen Religions- und Götterglaubens zum christlichen Religionsbewußtsein und Offenbarungsglauben, Selbstvermittlung des heidnischen Religionsdenkens im christlichen Religionsbewußtsein". In der ersten Abtheilung, „Beziehungen des vorchristlichen Heidenthums zum Christenthum", wird das Heidenthum gekennzeichnet als Religion des Irrthums, dann nochmals vom Nachklang der primitiven Offen-

barung gesprochen, was sehr überflüssig ist, und drittens die christliche Wahrheitsahnung des Heidenthums dargestellt. Die zweite Abtheilung behandelt das Christenthum „als restituirte religiöse Wahrheit und göttliche Selbstsetzung der absoluten Wahrheit auf dem Boden der religiösen Erkenntniß". Die dritte bespricht die Umbildung des heidnischen Religions- und Weltbewußtseins ins christliche, handelt über den jüdischen Antheil an dieser Vermittlung, über den gnostischen Synkretismus von Heidenthum, Judenthum und Christenthum und über die Anfänge der christlichen Gnosis.

Mit diesem dritten Buche geht Verf. hinaus über seinen eigentlichen Zweck, die Kulte und Religionen des vorchristlichen Heidenthums vom „fachwissenschaftlichen" Standpunkte darzustellen, und es tritt zu Tage, was er in der Vorrede sagt, daß vorliegende Arbeit als „Bestandtheil eines weiter angelegten Unternehmens zu bezeichnen sei". Dr. Werner gedenkt nämlich auch die alttestamentliche Religion und Offenbarung sammt ihrer Erfüllung in der neutestamentlichen zu erörtern und die „historische Religionskunde zu vollenden in einer Philosophie der Religion und Offenbarung. Wenn nämlich, sagt er, der Begriff der Religion in jenem der Offenbarung und die Idee der Religion in der Idee der Offenbarung vollendet, so werden alle religionswissenschaftlichen und religionsgeschichtlichen Untersuchungen zuhöchst in der Idee des Christenthums als der erfüllten vollkommenen Religion culminiren und es wird sich erst vom Standpunkte dieser aus das ganze volle Licht über alle Erscheinungen des historischen Religionslebens der Menschheit ergießen". Sehr wird uns freuen, wenn Verf. bei seinem reichen Wissen sich Zeit genug läßt, diesen schönen Plan seiner ganzen Bedeutung nach auszuführen. Religionsphilosophische Studien sind zwar

gegenwärtig nicht stiefmütterlich behandelt, aber jeder brauchbare neue Stein, der zu diesem bedeutendsten Probleme der Menschheit beigebracht wird, ist werthzuschätzen.

Im übrigen erlauben wir uns noch, zum dritten Buche des vorliegenden Werkes folgendes zu bemerken. Wir glauben nämlich aus diesem Buche den sicheren Schluß ziehen zu können, daß Verf. sich über die Methode seines Werkes nicht ganz klar ist. Einerseits will er die Religionskunde vom „fachwissenschaftlichen Standpunkt“ bearbeiten und nimmt deßhalb Dr. Stiefelhagens „Theologie des Heidenthums“, die vom „christlich-theologischen Standpunkte“ aus geschrieben ist, nicht in die Reihe der religionsgeschichtlichen Literatur auf (p. 273); andererseits aber beurtheilt er selbst alle wichtigeren Fragen vom „theistisch-christlichen“ Standpunkte, sagt, ohne es näher zu beweisen, daß nur mit diesem Standpunkte wahre Forschung sich vereinigen lasse, und stellt im dritten Buche ohne vorhergehenden Beweis das Christenthum dar als „Restitution und Vollendung der primitiven Menschheitsreligion“. Das ist ein unsicheres Schwanken zwischen dem „fachwissenschaftlichen“ sive religionsphilosophischen Standpunkte und dem christlich-theologischen. Falls Verf. die „historische Religionskunde in einer Philosophie der Religion und Offenbarung zu vollenden gedenkt“, so muß er diese Offenbarungsreligion nicht schon immer als die höchste sive wahre voraussetzen, sondern sie erst durch historische und philosophische Untersuchung, durch Vergleichung mit den andern als solche erweisen. Das vorliegende Buch sollte gar nicht weitergehen, als bis dahin, wo der Beweis erbracht wäre: 1) alle alten heidnischen Kulte weisen auf eine monotheistische Urreligion hin. 2) Alle sehnen sich nach ihrer Wiederherstellung. Das sind die Consequenzen, die gezogen

werden müssen, vor man übergehen kann zur Darstellung der Offenbarungsreligion und wissenschaftlich die Bedeutung dieser erörtern kann. Denn alle Philosophie hat die Aufgabe, Thatsachen, unabweisliche, unmittelbare Wahrheiten als solche aufzuzeigen, sie begreifen zu lernen, die nächsten Consequenzen daraus zu ziehen und zu verbinden, kurz: auf der Erfahrung, der äußern wie innern, aufzubauen. Aufzubauen hat sie, nicht bloß Erfahrungen zu sammeln, aufzubauen aber auch, d. i. auf einem Boden zu bauen, nicht bloß subjektiv zu construiren. Ebenso verhält es sich mit der Religionsphilosophie. Die äußere und innere Erfahrung ist ihre Grundlage. Unter äußerer Erfahrung haben wir hier den historischen Verlauf der Religion auf Erden, heidnische, jüdische, christliche Religionsgeschichte zu verstehen; unter innerer aber die sich im Großen und Ganzen gleichbleibende natürliche Anlage des Menschen für Religion und zwar für eine bestimmte Form von Religion. Demgemäß hat die Religionsphilosophie in erster Linie die historisch gegebenen Religionsformen zu untersuchen, sie ins Verhältniß zu einander zu setzen, die vollendetste auszuscheiden. In zweiter Linie aber muß die innere Anlage des Menschen für Religion analysirt und dargethan werden, für welche er und welche für ihn da sei. Erst wenn dann so auf induktivem Wege die höchste Spitze erklommen ist, kann man zurückblicken und jetzt die einzelne Thatsache in ihrer wahren Stellung zum Ganzen erkennen. Somit hat sie Religionsphilosophie voraussetzungslos zu verfahren, freilich nicht in dem Sinne, als müßte der denkende Geist erst apriori aus irgend einer Idee alles herausspinnen, sondern in dem Sinne, daß sie von sich aus gar nichts setzt, sondern mit dem „Gesetzten" d. i. mit der unabweislichen unmittelbaren Erfahrung

anfängt. Diese vorurtheilsfreie Forschung muß die Religionsphilosophie mit aller Kraft sich wahren und jene Meinungen als verrannt brandmarken, die sagen, eine solche Freiheit der Wissenschaft sei unberechtigt, oder sie sei mit dem Glauben nicht vereinbar oder sie schade gar dem Christenthum. Berechtigt ist sie, weil es des Menschen unveräußerliches Recht ist, zu denken. Und mit dem Glauben ist sie vereinbarlich, weil die Religion ein Stück Erfahrung ist, dem ich wie aller unmittelbaren oder Erfahrungs-Wahrheit erst glauben muß, bevor ich in sie wissenschaftlich eindringen kann. Glauben d. i. unmittelbares Fürwahrhalten, widerspricht der Forschung nicht, sondern ist die Voraussetzung jeder wahren Forschung. Und eben deßhalb widerspricht auch das christliche Glauben, obgleich es in seinen Ursachen ein wesentlich anderes ist, als das natürliche Glauben, der freien philosophischen Forschung nicht, eben weil Glauben dem Forschen nicht widerspricht, weil unmittelbares Fürwahrhalten das mittelbare nicht ausschließt und letzteres das erstere nicht unbedingt unnöthig macht. Noch weniger aber kann durch diese Art der Forschung für das Christenthum ein Nachtheil erwachsen. Wer der Wahrheit allein dient, ohne Scheu, aber auch ohne Selbstsucht, wird dem Christenthum nicht schaden, da ja dieses — so glauben wir — die Wahrheit ist.

Falls die Religionsphilosophie d. i. die objektive Darstellung der Geschichte und an der Hand dieser des Wesens der Religion in der genannten Weise verfährt, so wird sie ankommen an der Grenzscheide, wo die christliche Apologetik zu beginnen hat. Diese ist „christliche" Religionsphilosophie, und setzt ihre Thesen nicht bloß als mir nichts dir nichts gegeben, sondern als religiös geglaubt voraus. Der Apolo-

getiker will Christ sein und hat das Bestreben, das, was er sich durch religiöses Glauben zu eigen gemacht hat, durch das Wissen noch genauer kennen zu lernen. Er geht denselben Weg bezüglich der beiden Grunddogmen, wie der Dogmatiker bezüglich der übrigen Glaubenswahrheiten. Der Religionsphilosoph dagegen läßt dieses persönliche Interesse am Christenthum vorerst ganz bei Seite liegen und untersucht mit eiserner Consequenz, was Religion und wo die wahre Religion zu finden sei.

In diesem Sinne nun ist das Buch Professor Werner's nicht abgefaßt und werden die folgenden Theile, falls consequent fortgearbeitet wird, nicht abgefaßt sein. Er schreibt weder vom rein „fachwissenschaftlichen" d. i. religionsphilosophischen Standpunkte noch vom christlich-theologischen, sondern schwankt zwischen beiden hin und her.

Wir schließen unsere Kritik mit dem Anfügen, daß abgesehen von den vielfach incorrekt gedruckten hebräischen Wörtern und den inconsequent accentuirten griechischen, Druckfehler verzeichnet werden können auf Seite: 14. 15. 31. 45. 79. 138. 146. 149. 166. 170. 173. 182. 211. 222. 235. 273. 290. 301. 321. 322. 328. 336. 347. 355. 370. 377. 392. 411. 416. 473. 563. 599. 612. 628. 640. 641. 656. 664. 674. 693. 712. 715. 723. 725. 729. 730. — und bemerken nur noch, daß, wenn wir am vorliegenden Buche auch Manches berühren mußten, was uns nicht recht gefallen wollte, wir keinen Augenblick anstehen, den vielfach anregenden Gedanken desselben, sowie dem reichen Wissen und der großen Arbeitskraft, die sich darin bekunden, unsere Anerkennung zu zollen.

Repetent Dr. Hamma.

2.

1) **Roma sotterranea.** Die römischen Katakomben. Eine Darstellung der neuesten Forschungen, mit Zugrundelegung des Werkes von J. Spenzer Northcote, D. D. Präsident des St. Mary College's in Oscott, und W. R. Brownlow, M. A., Professor am Trinity College in Cambridge, bearbeitet von **Franz Xaver Kraus**, Theol. und Philos. Dr. Mit vielen Holzschnitten. Freiburg im B. Herder 1872.

2) **Die christliche Kunst** in ihren frühesten Anfängen. Mit besonderer Berücksichtigung der neuesten Resultate der Katakombenforschung populär dargestellt von Dr. **F. X. Kraus,** Professor der Geschichte und der christlichen Kunstarchäologie an der Universität Straßburg. Mit 53 Illustrationen. Leipzig. Seemann. 1872. VIII und 220 S. 8°.

Die römischen Katakomben sind in der jüngsten Zeit aufs Neue Gegenstand der eingehendsten Untersuchungen geworden und die bezüglichen Forschungen haben so interessante Resultate zu Tage gefördert, daß man sich der Hoffnung hingeben konnte, eine deutsche Arbeit zu erhalten, die über diese hochwichtige Erscheinung auch weitere Kreise orientirte, wie Solches bereits in England durch die H.H. Northcote und Brownlow und in Frankreich durch den Grafen Desbassayns de Richemont geschehen war. Die Hoffnung hat sich allerdings nicht erfüllt, soweit sie nach einem deutschen Originalwerk ausschaute. Doch wurde dem Bedürfniß entsprochen, auf das sie sich gründete, indem die englische und die französische Schrift über die Katakomben in das Deutsche übertragen und die vorstehende der beiden Bearbeitungen mit Zusätzen und Erweiterungen versehen wurde, wie sie die wissenschaftlichen Verhältnisse unseres Vaterlandes zu er-

fordern schienen. Indem wir das Northcote-Kraus'sche Werk den Lesern der Q.-Schr. vorführen, zeichnen wir zunächst an der Hand desselben in allgemeinen Umrissen den Stand der Katakombenfrage.

Die Katakomben sind ein großartiges Labyrinth von unterirdischen Gallerien in der nächsten Umgebung Roms, nicht unter der Stadt selbst. Ihr Umfang ist ziemlich beschränkt; sie erstrecken sich nur selten über den dritten Meilenstein vor der Stadt hinaus. Gleichwohl ist ihre Ausdehnung insofern bedeutend, als die Gallerien in verschiedenen Stockwerken, oft 4 bis 5, über einander angelegt sind; nach Rossi's Berechnung haben die einzelnen Gänge aneinander gereiht eine Länge von 120 geographischen Meilen. Wie jetzt allgemein angenommen wird, sind sie eine Schöpfung der Christen; sie dienten diesen als Begräbnißstätte in den 4 ersten Jahrhunderten und als Zufluchtsort in der Verfolgung. Ihre Anlegung war trotz des feindlichen Verhaltens der römischen Staatsgewalt zu der christlichen Religion möglich, da das Begräbniß der Christen nicht nur keinen anderen Beschränkungen unterworfen war, als sie für die Beerdigung überhaupt bestanden, sondern vielmehr auch an dem Schutze Theil hatte, dessen sich eine Grabstätte nach römischem Rechte erfreute. In der That berichtet uns die Geschichte in den beiden ersten Jahrhunderten von einer Gefährdung der christlichen Gräber Nichts. Eine solche fand erst im Anfang des dritten Jahrhunderts in Afrika und im J. 257 durch Valerian statt; doch richtete sich auch das Edict dieses Kaisers gegen die Katakomben nicht so fast in ihrer Eigenschaft als Beerdigungsplätze, als vielmehr in ihrer Eigenschaft als gottesdienstliche Versammlungsorte und verborgene Zufluchtsstätten der Christen. Nach dem Ende der Verfolgung und

mit dem Anbruch der Aera des Friedens für die Kirche wurden die unterirdischen Cömeterien ein stark besuchter Wallfahrtsort. Der Andrang des christlichen Volkes zu diesen heiligen Räumen war so groß, daß die Ein- und Ausgänge verbessert und die unterirdischen Kapellen erweitert werden mußten, um dem Bedürfniß ein Genüge zu thun. Es war namentlich der Papst Damasus, der in dieser Beziehung einen großen Eifer an den Tag legte. Die Beisetzung von Leichen in den Katakomben nahm im Ganzen im Jahre 410 mit der Einnahme Roms durch Alarich ein Ende; im J. 454 hörte sie schlechthin auf. Die römischen Christen verlangten seit dieser Zeit nicht mehr nach einem Grab in der Nähe der Martyrer; wohl aber fuhren sie fort, diese Stätten zu besuchen, und es wurden auch die Jahrgedächtnisse zu Ehren der Heiligen in denselben abgehalten, so lange ihre Ueberreste hier ruhten. Eine Aenderung erfolgte nach der Mitte des achten Jahrhunderts wegen der vielfachen Beschädigungen der heiligen Gräber durch die Ostgothen und Longobarden. Die Hauptreliquien wurden jetzt in die Kirchen der Stadt transferirt und die Katakomben, von ihren größten Schätzen entblößt, verloren schnell ihre Anziehungskraft; sie geriethen alsbald sogar in gänzliche Vergessenheit, bis gegen Ende des 16. Jahrhunderts ein Umschwung eintrat. Nur einzelne Besuche wurden ihnen in der Zwischenzeit zu Theil. Wir wissen dieß namentlich von einigen Mönchen und Humanisten im 15. Jahrhundert. Aber weder die letztern, die sich doch um die Erforschung der alten heidnischen Welt bekümmerten, noch die erstern haben sich bemüht, die im Innern der Erde verborgene christliche Welt sich oder Andern zur nähern Kenntniß zu bringen; selbst die Thatsache ihres Besuches in den Katakomben würde uns unbekannt sein, wäre

sie nicht durch Inschriften (Graffitis) an den Wänden dieser unterirdischen Räume verewigt worden. Höheres und allgemeineres Interesse wurde diesen Stätten erst wieder zugewendet, als sie am 13. Mai 1578 durch einige Arbeiter, welche nach Puzzolanerde gruben, aufs Neue entdeckt wurden. Der Fund erregte sofort das größte und nachhaltigste Aufsehen und der fragliche Tag konnte mit Recht als der Geburtstag des Namens und der Wissenschaft von der **Roma sotterranea** bezeichnet werden.

Die Männer, die sich zuerst anschickten, mit den neu entdeckten Räumen eine nähere Bekanntschaft zu machen, waren der spanische Dominikaner Alfonso Ciacconio und die beiden jungen Flamänder und Laien Philippe de Winghe und Johannes Markarius (**Jean l'Heureux.**) Ihre Arbeiten gelangten jedoch, abgesehen von den Aufzeichnungen des letzteren, gar nicht zur Veröffentlichung, und auch diese wurden erst 1856 durch den P. Garucci edirt. So war es einem Andern vorbehalten, der Columbus jener unterirdischen Welt zu werden, um einen Ausdruck von Rossi zu gebrauchen. Dieser war Bosio, von Geburt ein Malteser, aber in Rom erzogen und hier als Advokat lebend. 36 Jahre lang machte er sowohl in den literarischen Dokumenten der Vergangenheit als in den Katakomben selbst die eingehendsten und umfassendsten Studien, um sich ein möglichst vollständiges und getreues Bild von jenen dunkeln Stätten zu verschaffen. Aber auch er starb 1629, noch bevor er im Stande war, seine Forschungen zu publiciren. Diese wurden indessen als zu bedeutend erkannt, als daß sie der Vergessenheit überlassen werden konnten. Auf sie aufmerksam gemacht beauftragte der Cardinal Barberini den Oratorianer Severano mit ihrer Herausgabe. Die **Roma sotterranea**

erschien 1632. 1651 folgte eine lateinische Uebersetzung mit beträchtlichen Veränderungen durch Aringhi.

Die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts weist keine Bereicherung der Literatur der Katakomben auf, wohl aber unberechenbaren Schaden, den die Wissenschaft der christlichen Archäologie durch die Planlosigkeit und Unordnung erlitt, mit der eine Zeit lang die Ausgrabungen betrieben wurden. Ein neues Werk erschien wieder im J. 1700; der 1688 zum Custode der Katakomben ernannte Fabretti entdeckte zwei Cömeterien, die Bosio unbekannt geblieben waren, und verfaßte nun einen Bericht über dieselben. Weniger Geschick oder weniger Interesse bewies sein Nachfolger Boldetti, der mehr als 30 Jahre das Aufsichtsamt über die Katakomben verwaltete. Wir verdanken zwar auch ihm eine Schrift, eine Darlegung der Regeln, von denen er und seine Vorgänger sich bei Erhebung der Reliquien leiten ließen, und eine Darstellung der unter seiner eigenen Amtsführung gemachten Entdeckungen. Aber der wissenschaftliche Werth seiner Arbeit erlitt dadurch einen Eintrag, daß er sich zu sehr von religiös-apologetischen Motiven leiten ließ. Buonarotti, einer seiner literarischen Gehilfen, edirte 1716 ein eigenes Werk über die in den Katakomben aufgefundenen s. g. Goldgläser Marangoni, ein anderer Beistand Boldetti's, trug sich mit einem umfassenderen wissenschaftlichen Plan, aber seine Manuscripte verbrannten, und so gelangte nur das Wenige, was er aus den Flammen retten konnte, sammt seinen späteren Forschungen zur Veröffentlichung in den **Acta S. Victorini** v. J. 1740. Drei Jahre früher erschien die **Roma sotteranea** von Bottari; sie ist aber ein bloßer Abdruck der Stiche aus dem Werke Bosio's nebst

einer Erklärung derselben und einem jedoch auf einem Mißverständniß beruhenden Anhang.

In der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts erfuhr unser Gegenstand durch Mamachi, Olivieri, Zaccaria, Borgia u. A. eine wiederholte neue Bearbeitung. Die Wissenschaft erhielt jedoch keinen eigentlichen Zuwachs, da die genannten Männer weder eigene Nachforschungen angestellt zu haben scheinen noch auch die neuesten Entdeckungen sich gebührend zu Nutzen machten. Der Franzose d'Agincourt, der 1779 bis zu seinem Tode im J. 1814 in Rom verweilte, drang wieder in die unterirdischen Räume ein; aber sein Versuch, die auf die Steinwände gemalten Bildwerke abzulösen, führte zu neuen wissenschaftlichen Verlusten. Die Ablösung mißlang. Dr. Agincourt stand bald wieder von seinem Unternehmen ab, fand aber in der Folgezeit leider nur zu viele Nachahmer.

In unserem Jahrhundert nahm die Wissenschaft von der Roma sotterranea wieder einen kräftigen Aufschwung und dieser knüpft sich hauptsächlich an die Namen Marchi und G. B. de Rossi. Jenem gebührt das Verdienst, zu den Forschungen einen neuen starken Anstoß gegeben zu haben. Dieser hatte das Glück, mehrere wichtige Entdeckungen zu machen und durch seine soliden Forschungen und scharfsinnigen Combinationen nicht blos über die Katakomben selbst, sondern auch über manche andere Erscheinungen der Urkirche ein überraschendes Licht zu verbreiten. „Während in den zwei Jahrhunderten vor ihm nur zwei oder drei wichtige historische Monumente in den Katakomben gefunden werden — und alle diese sind dem Zufalle zu verdanken — haben die von der Commission der Christlichen Archäologischen Gesellschaft, zu welcher de Rossi als eines der

thätigsten Mitglieder gehörte, geleiteten Ausgrabungen in wenigen Jahren sechs oder sieben überaus schätzbare Denkmäler zu Tage gebracht, und jedes Mal hatte de Rossi im Voraus mit größerer oder geringerer Genauigkeit vorausgesagt, was zu erwarten war." (S. 16.) Fragen wir noch, wie dieser große Erfolg möglich war, so werden wir auf die Methode Rossi's verwiesen. Der geniale Forscher ging auf den Weg zurück, der ursprünglich durch Bosio war betreten worden; „er studirte also vorerst dieselben alten Gewährsmänner, nur waren ihm noch zwei oder drei weitere von beträchtlichem Werthe zugänglich, deren Schriften zu Bosio's Zeit noch unter den Manuscripten verschiedener Bibliothen begraben lagen". Seine Quellen waren hauptsächlich verschiedene Martyrologien und besonders das s. g. Martyrologium Hieronymianum, der Almanach des Furius Dionysius Philokalus, die noch erhaltenen Inschriften des P. Damasus, der liber pontificalis, die alten Typographien Roms, die Pilgerbücher des siebten Jahrhunderts, endlich das Verzeichniß der von dem Abte Johannes zur Zeit Gregors des Gr. gesammelten und der Longobardenkönigin Theodelinde überbrachten Reliquien, enthalten auf der s. g. Papyrusliste zu Monza.

Was die Bedeutung betrifft, welche die Untersuchungen Rossi's über den Bereich der Katakomben hinaus für die Kirchengeschichte haben, so beschränken wir uns auf folgende Andeutungen. Es gelang dem beharrlichen und glücklichen Forscher, die Gräber der Päpste des dritten Jahrhunderts zu entdecken. Dieselben liegen mit wenigen Ausnahmen im Cömeterium des h. Kallistus, während die Nachfolger Petri in den beiden ersten Jahrhunderten in der Nähe des Apostelfürsten am Vatikan beigesetzt wurden. Wie auf die Papst-

gruft stieß Rossi auch auf das Grab der h. Cäcilia und er entzog damit dem Zweifel an ihrem römischen Martyrium den Boden. Mit der Feststellung dieses Faktums verband er zugleich eine neue Untersuchung über die Zeit desselben. Wie uns scheint, vermochte er vollkommen den Beweis für seine Behauptung zu erbringen, daß die hl. Cäcilia in die Zeit Mark Aurels falle und daß der Bischof Urban, der in ihren Akten mit ihr in Verbindung gebracht wird, ein fremder Bischof, der sich zur Zeit ihres Leidens in Rom aufhielt, nicht aber der nachmalige Papst dieses Namens gewesen sei. Endlich erwähnen wir noch die Wiederauffindung der Inschriften des P. Damasus über seine beiden Vorgänger Marcellus und Eusebius, wodurch die von dem Kirchenhistoriker Eusebius gelassene Lücke ausgefüllt und das bisher vielfach auffallend erschienene Schicksal der genannten Päpste hinlänglich erklärt wird.

Indem wir auf die vorstehenden Schriften selbst übergehen, haben wir vor Allem zu bemerken, daß die in erster Linie genannte einstweilen nur in zwei Lieferungen vorliegt. Dieselben handeln in 3 Büchern von dem Ursprung und der Geschichte der Katakomben und im Besondern von dem Cömeterium des hl. Kallistus. Das vierte Buch, das in die noch ausstehende dritte und letzte Lieferung hinüberreicht, ist der altchristlichen Kunst gewidmet. Müssen wir deßhalb mit unserem Urtheil bis zum Erscheinen des ganzen Werkes zurückhalten, so läßt sich doch schon sagen, daß sich die Schrift durch klare Darstellung und gute Disposition des Stoffes sehr vortheilhaft empfiehlt und durch die zahlreichen dem Texte beigegebenen Abbildungen noch einen besonderen Werth erhält, so daß sie geeignet ist, auch diejenigen, denen das große Werk von Rossi nicht zu Gebot steht, mit Sicher=

heit in die Kenntniß der Katakomben einzuführen. Rossi bezeichnete selbst die Arbeit von Northcote-Brownlow als die beste Darstellung seiner Entdeckungen.

Die zweite Schrift desselben Verf. berührt sich in mehreren Theilen enge mit der ersten und stellt sich als eine für ein größeres Publikum berechnete Behandlung des gleichen Gegenstandes dar. Diese Theile sind die Abschnitte II—V, welche den Katakomben in Rom, der altchristlichen Malerei, Plastik und Goldgläserfabrikation gewidmet sind, und zum größten Theil auch der Abschnitt VII, welcher von dem Verhältniß der alchristlichen Kunst zur Antike und von der Symbolik und Mythologie der christlichen Kunst handelt. Auf der andern Seite dagegen geht sie mit zwei Abschnitten über die erste Schrift hinaus. Im ersten Abschnitt führt uns der Verf. in klarer Uebersichtlichkeit die Entwicklung und den Verfall der antiken Kunst und im sechsten die kirchliche Baukunst der alten Christen vor. Die Schrift, der die Broschüre des Verfassers: Die Kunst bei den alten Christen (Frankfurt 1868), und die Vorträge zu Grunde liegen, welche er im Winter 1869 in seiner Vaterstadt Trier hielt, kann als ihrem Zwecke wohl entsprechend bezeichnet werden. Der Leser vermag aus ihr ein klares und im Wesentlichen vollständiges Bild von dem besprochenen Gegenstand zu gewinnen und die zahlreichen und trefflichen Illustrationen, welche dem Text beigegeben sind, werden ihn dabei in nicht geringem Grade unterstützen. Wenn wir indessen mit Anlage und Durchführung im Ganzen einverstanden sind, so können wir trotz der bezüglichen Bemerkung und Vorwort nicht umhin hervorzuheben, daß der Verf. die Grenzen, die er seiner Arbeit selbst steckte, bisweilen nicht zum Vortheil derselben überschritt. Bemerkungen, wie S. 150

und 170, die zahlreichen Citate und Noten passen nicht in den Plan der Schrift und sie erscheinen um so überflüssiger, wenn man das Verhältniß derselben zur Roma sotterranea in Betracht zieht.

F u n k.

3.

Die **kanonischen Ehehindernisse** nach dem geltenden gemeinen Kirchenrechte, für den Kuratklerus praktisch dargestellt von **J. Weber,** Pfarrer in Berlichingen, Freiburg i. Br. 1872, Herder X. u. 459. S.

Vorliegende Schrift über die Ehehindernisse ist nicht unmittelbar aus den Quellen gearbeitet, sondern stützt sich durchgehends auf die vorhandenen eherechtlichen Monographien, insbesondere auf die Arbeiten von Schulte, Knopp, Kutschker, Uhrig u. a., deren Resultate, soweit sie das g e l t e n d e Recht betreffen, der Hr. Verf. verarbeitet. Die historische Entwicklung, welche die einzelnen Ehehindernisse durchschritten, bleibt ganz ausgeschlossen; die kirchenrechtliche Begründung der bezüglichen Rechtssätze ist formell knapp und materiell nicht in die Tiefe gehend; die in neuerer Zeit angeregte Frage über die Reform des kirchlichen Eherechtes und in specie über die Reducirung der Ehehindernisse [1]) wird S. 352 durch Anführung einer Stelle aus Schulte's

---

1) Vgl. Walter, K.-R 13. A. §. 316ᵃ; Kardinal Rauscher, die Ehe und das 2. Hauptst des bürgerl. Ges. B. 2. A. S. 99 ff.; Gerlach, im Archiv für K.-R. 1870 S. 169 ff. und 317 ff.; Schulte, in Dove's Ztschr. für K.-R. Bd. 11 (1872) S. 18 ff, Hirschel, im Katholik, 1872, Juli- und Augustheft.

Lehrbuch kurz erledigt, und die Erörterung des aufschiebenden Ehehindernisses des Staatsverbots verschanzt sich vorsichtig hinter die Darstellung von Kutschker, Schulte und Walter. Auf der andern Seite sind in die Schrift die kirchlichen Bestimmungen über die Form der Eheschließung und die damit zusammenhängenden Lehren vom **parochus proprius**, Domizil und Aufgebot aufgenommen, Materien, die zwar meist unter dem Namen **impedimentum clandestinitatis** traditionell bei Abhandlung der Ehehindernisse zur Sprache kommen, meines Erachtens aber nur scheinbar unter die Impedimente im strengen Sinne fallen. Mit all dem soll über die Arbeit des Verf. kein Tadel ausgesprochen sein. Sein Buch „will kein gelehrtes Werk sein, sondern nur einem praktischen Bedürfniß entgegenkommen" (S. X.), und als solches darf es neben den ähnlichen Schriften von Stapf, Bangen, Haringer 2c. 2c. eine ehrenvolle Stelle einnehmen. Bei jedem Ehehinderniß werden zunächst die geltenden Sätze des gemeinen Rechts übersichtlich und klar gegeben, durch partikularkirchliche Bestimmungen — besonders durch die „Anweisung für die geistlichen Gerichte des Kaiserthums Oesterreich", die, wenn auch zunächst nur für die Diözesen dieses Landes erlassen, doch mit Recht als Ausdruck der **disciplina hodie vigens** gelten kann, — näher ausgeführt, und endlich durch wörtliche, mitunter zu sehr gehäufte Aushebung von Stellen der eherechtlichen Literatur erläutert. Die in den einzelnen Staaten geltenden Ehegesetze bleiben, dem Zweck des Buches entsprechend, welches das Kirchenrecht darstellen will, unberücksichtigt; warum aber bezüglich der gemischten Ehen (S. 280 ff.) eine Ausnahme gemacht worden, ist nicht ersichtlich. An die dogmatische Ausführung schließt sich je die

eingehende Darlegung praktischer Fälle an, geschöpft aus den Entscheidungen der Congregatio Concilii, Casuisten u. s. w. Wir bedauern, daß dem H. Verf. bei der Auslese allem Anschein nach die Richter-Schulte'sche Ausgabe des Tridentinums mit den Resolutionen und Declarationen der genannten Congregation nicht vorgelegen hat; indem er dieselben aus secundären Werken herübergenommen, kam er einerseits in die Lage, zuweilen einen unvollständigen Text gegeben zu haben (z. B. S. 266 oben, vollständig in der cit. Ausgabe p. 270), andererseits mußte er da, wo seine Vorlagen nicht genügendes Material boten oder ihn ganz im Stiche ließen, zu „Casus conscientiae" greifen, deren Lösung, wenn sie auch faktisch richtig ist, doch nur auf Privatinterpretation des Gesetzes sich gründet [1]), während die in der Richterschen Edition p. 220—326 für jedes Ehehinderniß in reicher Auswahl zu Gebot stehenden Rechtsfälle nicht bloß den Charakter von Beispielen tragen, sondern geradezu förmliche Präjudizien bilden. Endlich finden sich geeigneten Orts Formulare für Anlegung von Stammbäumen, Ausfertigung von Attesten, Dispensgesuchen 2c. 2c.; wenn der Verf. hiebei des Guten etwas zu viel gethan, so mag dies durch das praktische Bedürfniß entschuldigt oder doch wenigstens erklärt werden.

Wir glauben, daß die Arbeit für jeden in der Pastoration entgegentretenden Fall, soweit es sich um das rein kirchliche Forum handelt, Auskunft und Belehrung bietet, und so möge sie denn, wie sie die Frucht des Sammelfleißes

1) Eigenthümlich klingt die Annahme, „daß man darum, weil die Theologia moralis von Scavini dem Heiligen Vater gewidmet ist, mit vollem Recht schließen dürfe, daß in diesem Werke sich nichts Antikirchliches findet" (S. IX.)

eines Curatgeistlichen ist, dem Curatklerus angelegentlich empfohlen sein.

Repetent Freytag.

4.

Kirchenhistorische Schriften von Dr. **Josef A. Ginzel**, Domkapitular in Leitmeritz. Zwei Bände. Wien, Braumüller 1872. XVII. u. 410, XV. u. 283. S. 8.

Die gesammelten kirchenhistorischen Schriften, die wir hier zur Anzeige bringen, gehören einem der hervorragendsten Theologen Oesterreichs an und dieser Umstand dürfte hinreichen, um ihnen auch in weiteren Kreisen die verdiente Beachtung zu erwerben. Die in den beiden Bänden enthaltenen Abhandlungen betreffen mannigfache Gegenstände vom Anfang der Kirche bis zur Neuzeit und einige derselben sind ursprünglich auch in dieser Zeitschrift erschienen, nämlich die über den Geist des hl. Augustinus in seinen Briefen (Jahrgang 1848 und 1849) und die über die Säcularisation des Bisthums Meißen (1856.) Die Abhandlungen über Basilius den Gr. und Beda den Ehrwürdigen wurden zuerst im Freiburger Kirchenlexicon, die über den Episkopat Petri in Rom in der neuen theologischen Zeitschrift von Dr. Pletz in Wien 1838, die über Pelagianismus, Prädestinatianismus, Semipelagianismus, Priscillianismus, Origenismus, Dreikapitelstreit und Adoptanismus (Beiträge zur Dogmengeschichte) und die über die Slavenapostel Cyrill und Methodius in der Zeitschrift für katholische Theologie von Schreiner und Häusle 1852 und 1855, die über den hl. Malachias und die ihm zugeschriebene Weissagung von

den Päpsten in der österreichischen Vierteljahrsschrift für katholische Theologie von Dr. Wiedemann 1868 veröffentlicht. Der Aufsatz über P. Clemens XIV., eine deutsche Bearbeitung der Vorträge, welche A. von Oeskay, Studiendirector der Bildungsanstalt für Weltpriester zum hl. Augustin in Wien, im J. 1830 hielt, erschien 1831 als besondere Schrift unter dem Titel: „Wie lebte und starb Ganganelli. Mit steter Rücksicht auf die neueren Behauptungen der Freunde und Gegner Ganganelli's aus Quellen bearbeitet von Immanuel Reichenbach, Neustadt a. d. O." Die Furcht vor der österreichischen Censur war es, was den Verf. bewog, die Schrift im Ausland drucken zu lassen und selbst seinen Namen zu verbergen. Zu diesem bereits veröffentlichten Abhandlungen kommt als neu eine Biographie von Leisentritt. Indessen wurden auch jene Artikel nicht einfach wieder abgedruckt, sondern mit Rücksicht auf die inzwischen erschienene Literatur mit Zusätzen und Verbesserungen versehen. Der Verf. bemühte sich, die wissenschaftlichen Errungenschaften der letzten Jahre bei der Wiederausgabe seiner Abhandlungen zu verwerthen. Zu unserm Bedauern scheint es ihm aber nicht möglich gewesen zu sein, auf die Aufstellungen des jüngsten Bestreiters der römischen Wirksamkeit des Apostelfürsten in seiner Abhandlung über den Episcopat Petri in Rom näher einzugehen. Wir vermißten eine Auseinandersetzung mit R. Lipsius ungerne, glauben aber gleichwohl, daß trotz dieses Mangels die Arbeit nicht ohne vielfache Belehrung wird gelesen werden.

Wir erlauben uns, für die dem hl. Malachias zugeschriebenen Weissagungen über die Päpste noch eine weitere Aufmerksamkeit in Anspruch zu nehmen. Dieselben gehen von Cölestin II. (1143—44) bis zum 10. Nachfolger des

gegenwärtigen Papstes und bestehen im Allgemeinen in einer zwei Worte umfassenden Aussage über je einen Nachfolger des Apostelfürsten. Veröffentlicht wurden sie 1595 zu Venedig durch den Benediktiner Arnold Wion in Mantua; mit dem Text zugleich erschienen die bis zum P. Urban VII (1590) reichenden Deutungen des Dominikaners Alphons Ciacconi. Da der Herausgeber keine Quelle nannte, der er das Dokument entnommen hatte, und da auch der Inhalt der Weissagung für deren Aechtheit noch keine Gewähr zu bieten schien, so wurde die Prophetie des Malchaias alsbald und beinahe ebenso häufig angefochten und bestritten als behauptet und vertheidigt. Ersteres geschah namentlich durch den Minoriten Carriere, den Cisterienser Mauriquez und die Jesuiten Papebroch und Menestrier. Der letztere legte seine Ansicht in einer besondern Schrift nieder, die den Titel führt: **Refutation des propheties faussement attribuées à S. Malachie sur les élections des Papes 1689**, und durch den Prediger Wagner in Leipzig 1691 ins Deutsche übertragen wurde. Menestrier stellt darin die Behauptung auf, die Weissagungen seien ein Machwerk des Cardinals Simoncelli, dazu veranstaltet, um im Conclave vom J. 1590 auf diesen die Stimmen zu lenken; da er von Orvieto (**Urbs vetus**) gebürtig und Bischof dieser Stadt war, so hätte die Bezeichnung, die in der Prophetie dem an seiner Stelle erhobenen Gregor XIV. zu Theil wurde, **Ex antiquitate urbis**, in der That treffend auf ihn gepaßt.

Der Verf. der vorstehenden Schriften bricht hingegen für die Ächtheit und Glaubwürdigkeit der Malachianischen Weissagungen eine Lanze. Er geht von dem Kanon aus, daß „keinerlei Vorherverkündigung der Zukunft als ächte Prophetie anerkannt werden könne, welche nicht das Schick-

sal des Reiches Gottes hienieden zum Gegenstand habe" und nimmt an, daß die fraglichen Weissagungen, sofern sie die Päpste betreffen und sofern an das Schicksal des apostolischen Stuhles das Schicksal der Kirche für immer geknüpft sei, demselben entsprechen, wie sie auch im Geiste der ächten Prophetie des A. und N. Testamentes gehalten seien. Der Umstand, daß sie dem ganzen Mittelalter verborgen blieben, wird durch die Annahme erklärt, die bezüglichen Aussprüche seien im J. 1139 bei dem Aufenthalt des hl. Malachias in Rom gethan und „bei der weltbekannten Vorsicht und Zurückhaltung des hl. Stuhles, welche derselbe allezeit gegenüber Wundern und Weissagungen bethätigt hat, und die um so mehr gegenüber prophetischen die Päpste betreffenden Andeutungen geboten war", bis gegen Ende des 16. Jahrhunderts in den römischen Archiven bewahrt worden. Gegen die oben angeführte Hypothese von der Autorschaft Simoncelli's wird besonders der Einwand erhoben, daß die strenge Conclaveordnung die Erreichung des Zweckes, zu dem die Prophetie veranstaltet worden sein sollte, im Vornherein vereitelte, da kraft derselben keinerlei Schriftstück von Außen zu den Wählern des Papstes gelangen könne, und daß die Geschichtschreiber dieses Conclaves den Cardinal Simoncelli unter den Cardinales papabiles nirgends aufführen.

Man kann all dieses einräumen und zugleich die Hypothese Menestriers im Allgemeinen aufrecht erhalten. Es ist ja möglich, daß Simoncelli die Weissagungen schon vor dem Conclave schmieden ließ und daß er nach ihrer Verfertigung selbst davon Abstand nahm, sich ihrer für seine Zwecke zu bedienen, da er einsehen mußte, daß die Anwendung eines solchen Mittels seiner Sache ebenso schaden als nützen konnte.

Indessen hängt von der Wahrheit dieser Hypothese, die trotz ihrer wirklichen oder vermeintlichen Mängel wenigstens als solche sich behaupten dürfte, die Zulässigkeit der Bestreitung der Malachianischen Weissagung keineswegs ab. Man kann, wie jeder Kenner der Geschichte weiß, von der Falschheit eines Dokumentes überzeugt sein, wenn man auch nicht im Stande ist, die Fälschung oder näherhin den Fälscher selbst nachzuweisen, und in diesem Falle befinden wir uns gegenüber unserer Papst-Prophetie. Wir gestehen, daß uns innere und äußere Gründe bestimmen, dieselbe als unächt zu verwerfen, und daß auch die Beweise des Verf. zu einer Aenderung unseres Urtheils uns nicht zu bewegen vermochten. Wir machen auf einige Punkte besonders aufmerksam. Schon einer oberflächlichen Betrachtung der Weissagungen muß es auffallen, daß die Päpste bis gegen Ende des 16. Jahrhunderts eine Bezeichnung erhalten, die nach der Deutung von Ciacconi als eine zutreffende anzuerkennen ist, wiewohl sie an und für sich höchst wenig besagt, da sie meist nur auf die Familie, das Wappen, die Vaterstadt oder die bisherige Lebensstellung des Papstes sich bezieht. So heißt in Rücksicht auf sein Wappen Urban III. Sus in cribro, Calixt III. Bos pascens, mit Beziehung auf sein Wappen und seine Heimath Clemens V. De fessis aquitanicis, mit Rücksicht auf seine Abstammung Johann XXII. De suttore ossio, mit Beziehung auf die Verwaltung eines Secretariats bei den Cardinälen Capranica und Albergatus Pius II. De Capra et Albergo, u. s. w. u. s. w. Diese bestimmte Bezeichnung hat mit Urban VII. ein Ende und fortan ist die Weissagung viel allgemeiner und zweideutiger gehalten, es müßte denn nur sein, daß seit Ciacconi Niemand mehr im Stand gewesen, uns ihren kurzen Sinn zu erschließen.

In diesem Urtheil über die spätern Weissagungen kann uns auch der Umstand nicht beirren, daß dieselben in einigen Fällen einen etwas bestimmteren Charakter zu haben scheinen und wie bei Pius VI. (Peregrinus apostolicus) gleichsam sich erfüllen, da sie anderseits theils gar nicht, theils nur in der allergewaltthätigsten Weise auf die betreffenden Päpste bezogen werden können, wie bei Clemens XIII. (Rosa Umbriae) und Benedict XIV. (Animal rurale.) Zu diesem Moment gegen die Aechtheit der Weissagung gesellt sich ein zweites. Wie bereits angedeutet wurde, ist auch die Charakterisirung der Päpste vor dem 17. Jahrhundert so gehalten, daß sie wohl schwerlich auf eine höhere Offenbarung zurückzuführen ist. Wir können uns nicht vorstellen, daß Gott in der Weise, wie es hier der Fall ist, über die Zukunft Aufschluß geben sollte; auch begreifen wir nicht, was die hier erwähnten Punkte mit dem Schicksal des Reiches Gottes auf Erden zu thun haben und wie sie somit unter den vom Verf. selbst aufgestellten Kanon über die Glaubwürdigkeit einer Weissagung fallen sollten. Es ließen sich noch weitere Punkte gegen unsere Propheten geltend machen; indessen dürften schon die angeführten hinreichen, um derselben die Aechtheit und Glaubwürdigkeit abzusprechen. Dieses Urtheil dürfte aber zudem um so eher am Platze sein, als die Weissagung trotz der gegründeten Bedenken, welche gegen sie erhoben wurden, voraussichtlich noch Angst und Verwirrung genug herbeiführen wird, wenn einmal die Zeit des Gloria olivae, des zehnten Nachfolgers des gegenwärtigen Papstes, vorüber sein und die Zeit kommen wird, die von Pseudo-Malachias mit folgenden Worten geschildert ist: In persecutione extrema S. R. E. sedebit

Petrus Romanus, qui pascet oves in multis tribulationibus: quibus transactis civitas septicollis diruetur et judex tremendus judicabit populum suum. Finis.

Funk.

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. Jukrigl, D. v. Aberle, D. Himpel,
D. Kober und D. Linsenmann,
Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Fünfundfünfzigster Jahrgang.

Zweites Quartalheft.

Tübingen, 1873.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Druck von H. Laupp in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Pistis und Gnosis bei Clemens von Alexandrien.

Von Repetent Dr. **Knittel.**

Wenn wir gelegentlich unserer patristischen Studien unsere Aufmerksamkeit gerade dem in der Ueberschrift angegebenen Thema zugewendet haben, so ist daran nicht etwa eine stiefmütterliche Behandlung schuld, welche der Frage über Pistis und Gnosis bei Clemens von Alexandrien seitens der modernen Wissenschaft zu Theil geworden wäre. Diese ist im Gegentheil gerade in diesem Jahrhundert ziemlich oft und in detaillirter Ausführlichkeit besprochen worden. Abgesehen von den größeren dogmenhistorischen Werken, welche sich mit der Frage mehr oder weniger ausführlich zu beschäftigen hatten [1]), ist dieselbe wiederholt nacheinander Gegen-

1) Wir nennen hier besonders die einschlägigen Bemerkungen in F. Ch. Baur's „Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte" 1865. I, 218 ff. vgl. 273. 373. 652 f., wo in Kürze und zerstreut das Beste sich findet, was wir über unsern Gegenstand gefunden haben.

stand besonderer Untersuchungen geworden, so seitens des holländischen Theologen Hofstede de Groot[1]), und der Deutschen: Neander[2]), Guerike[3]), Dähne[4]), Baur[5]), in den monographischen Werken des Thomasius[6]) und Redepenning[7]) über Origenes, die sich auch ausführlich über Clemens Al. verbreiten, endlich in neuester Zeit in den Clemens betreffenden Arbeiten von Reinkens[8]). So erfreulich das rege Interesse ist, welches hienach unsere Frage in den Kreisen der theologischen Wissenschaft hervorgerufen hat, so auffällig ist die geringe Uebereinstimmung im Gesammtresultat, wie sie in den genannten Arbeiten vorliegt. Hatte man im vorigen Jahrhundert in den unsere Frage

---

1) Disputatio de Clemente Alexandrino, philosopho Christiano. Groningae 1826.

2) Dissert. de fide gnoseosque idea sec. mentem Clementis Heidelbergae 1811. Vgl. dessen: Allgem. Geschichte der Religion und Kirche I, 3, 902—934.

3) De schola quae Alexandriae floruit catechetica p. 110—124. Die hier (p. 110) citirte Schrift: De fidei gnoseosque ideae, quae ad se invicem atque ad philosophiam referatur, ratione secundum mentem Clementis Alexandrini. Heidelberg 1811 ist uns so wenig als Guerike'n zu Gesicht gekommen.

4) De γνώσει Clementis Alexandrini etc. Leipzig 1831.

5) Die christliche Gnosis S. 502—540.

6) Origenes. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte ꝛc. Nürnberg 1837. S. 22—30.

7) Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Bonn 1841. 2 Bde.: Im 1. Band bes. S. 152—178.

8) De Clemente Presbytero Alexandrino theologo dissertatio, wörtlich herübergenommen in desselben Verfassers Monographie: De Clemente presbytero Alexandrino homine, scriptore, philosopho, theologo etc. Breslau 1851. Nach dieser citiren wir. Wir nennen außerdem die vortreffliche, freilich nur die Eine (theoretisch-speculative) Seite der Gnosis berücksichtigenden Ausführungen bei Kuhn, Dogmatik II. Aufl. I, 345—361. Vgl. übrigens S. 356.

behandelnden Ausführungen des Clemens überall die bekannten Spuren des Platonismus der Kirchenväter gewittert [1]), so zeigen sich die Nachwirkungen jener Hypothese auch noch bei den ältern Hofstede de Groot, Guerike und Dähne, die übereinstimmend in der Annahme, Clemens habe für unsre Frage fremdartige, der Philosophie entlehnte Elemente hereingezogen, in dessen Gnosis theils „platonischen Stoicismus" [2]), theils einen philosophisch gefälschten „subjektiven Glauben" [3]), theils „philosophischen Mysticismus" [4]) erkennen wollten. Baur [5]) ersieht in der Gnosis eine christliche „Religionsphilosophie", die den Systemen der Gnostiker sich nahe stellt [6]), und nachdem Neander [7]) freilich noch schwankend auf die gnostische Unterscheidung von esoterischem und exoterischem Christenthum hingewiesen, nannte Thomasius [8]) die Gnosis geradezu eine „esoterische Religionsweise", wie auch nach ihm Redepenning [9]) in dieser Clementinischen Gnosis eine christliche „Geheimlehre", „Geheimüberlieferung" finden wollte. Reinkens [10]) endlich wollte mit entschiedener Verkennung

1) Vgl. *Dähne*, de γνώσει etc. p. X. und XI, wo auch die Literatur angegeben ist.

2) *Hofstede de Groot*, l. c. p. 91 und anderwärts.

3) *Guerike*, l. c. p. 113: Gnosis autem Clementis a nostra subjectiva fide procul non abest, hoc tamen discrimine, ut Clemens in constituenda gnoseos notione humanis suis nimis indulserit opinionibus, istamque fidem subjectivam effici dixerit praecipue etiam *meditatione quadam philosophica.*

4) *Dähne*, l. c. p. 112.

5) l. c. S. 539.

6) ibid. S. 502.

7) Kirchengesch. I, 3, 926 ff.

8) l. c. S. 25 ff.

9) l. c. S. 84.

10) l. c. p. 351: »ἡ γνῶσις« est *cognitio* creditae revelationis

bezw. Ignorirung einer Reihe entgegenstehender Beweisstellen in der Gnosis des Clemens die Gabe des mystischen Schauens erblicken, wogegen Kuhn [1]) die Gnosis als „die Durchdringung der christlichen Wahrheit mit dem philosophischen Wissen" bezeichnet. Zeigt sich daneben auch nicht einmal in Detailangaben eine erwünschte Uebereinstimmung und gehen die Urtheile noch mehr über Begriff und Wesen der Gnosis auseinander, so erscheint eine neue Behandlung der Frage wohl angezeigt und wir haben uns zu deren Lösung ein genaues Studium der gesammten erhaltenen Schriften des Clemens Al. nicht verdrießen lassen. Auch wird man es mit Rücksicht auf den vorher dargelegten Thatbestand wohl begreiflich finden, wenn wir einfach uns auf die Quellenbelege soviel wie möglich beschränken und auf kritische Auseinandersetzungen unserer Anschauungen mit denen anderer fast ganz verzichten, insofern die sachliche Entwicklung und Begründung uns in ihrer reinen Objectivität solche Kritik unmittelbar in sich zu schließen scheint.

Ein überraschender Beitrag zur Lösung des uns gestellten Themas bietet sich uns hier sofort dar, wenn wir die Zweckbeziehung jeder der uns erhaltenen Hauptschriften (*λόγος προτρεπτικός, παιδαγωγός, στρώματα*) sowohl für sich als in ihrer Beziehung auf einander in's Auge fassen. Das Absehen der ganzen schriftstellerischen wie katechetischen Thätigkeit des Cl. ist bekanntlich zunächst nicht der rein theoretische einer Förderung der christlichen Lehrwissenschaft, sondern jene verfolgt zunächst und unmittelbar durchaus praktische Zwecke, nemlich die der Bekehrung zum Christen-

---

pervidens, quae e mentis visione quadam essentiarum, caritatis praemio, nascitur.

1) l. c. 346.

thum, des Unterrichts im Christenthum [1]). Als die gemeinsame Tendenz der genannten drei Schriften des Clemens läßt sich demnach die immer vollkommenere Einführung in das Christenthum sowohl in theoretischer als praktischer Hinsicht bezeichnen. Diese Einführung ist eine allmälige, Entwicklungsstufen in sich schließende. Deren erste ist erreicht mit der gläubigen Annahme des Christenthums und gerade dazu „die Griechen" [2]) zu ermuntern ist bekanntlich der ausgesprochene Zweck des λ. προτρεπτικός [3]). Aehnlich aber wie der Kranke, den ich heilen will, wohl zuerst Belehrung über seine Krankheit braucht, dann aber die verordneten Heilmittel gebrauchen muß [4]), ähnlich müssen auch die bei Empfang der Taufe [5]) gläubig aufgenommenen Grundsätze und Lehren des Christenthums in's Leben eingeführt werden

---

1) Als Belegstellen müßte man eigentlich die Schriften des Cl. selbst ausschreiben. Hier mag es genügen auf die Schrift cohort. ad gent. (λόγος προτρεπτικός) hinzuweisen, deren rhetorisirende Sprache schon die durch und durch praktische Tendenz verräth. Vgl. bes. das Schlußkapitel 12. Weiter sind hieher jene Stellen zu beziehen, wo er christliche Belehrung und Ermahnung als Tugenden ersten Rangs preist. Vgl. Paed. I, 1, 97. 98. Strom. I, 1, 316 ff. u. s. w. (Die Citate sind nach der Potter'schen Ausg.) — Beiläufig die Notiz daß der Titel λ. προτρ wahrscheinlich dem Aristoteles entlehnt ist, von dessen verlornen Schriften eine mit diesem Titel die Einleitung in seine Philosophie enthielt (Zeller, die Philosophie der Griechen I. Aufl. II^b, 47. A. 4) — Das gleichnamige Werk des Cl. soll also eine Einleitung in die „christliche Philosophie" sein.

2) Vgl. Reinkens, l. c. p. 39 sq., wo er auszuführen sucht, daß unter den Ἕλληνες der Ueberschrift (λ. πρ. πρὸς Ἕλληνας) nicht die Heiden überhaupt, sondern die Griechen, die Landsleute (ibid. p. 1—4) des Cl. zu verstehen seien.

3) Zum Ueberfluß vergleiche man Paed. I, 1, 98.

4) Paed. I, 1, 99.

5) Paed I, 6, 116.

und hiefür enthält die Schrift des Clemens παιδαγωγός die praktische Anweisung [1]). Einführung in den theoretischen Gehalt des Christenthums, Einführung in das praktische Leben nach dem Christenthum — so läßt sich kurz der Zweck der beiden Schriften des λόγος προτρεπτικός und παιδαγωγός in ihrer Beziehung auf einander bezeichnen.

Nicht ganz so leicht wie hier beide Schriften zu einander in's Verhältniß gesetzt werden konnten, läßt sich ein innerer Zusammenhang zwischen den στρώματα und den beiden genannten Schriften nachweisen. Einmal scheint schon die äußere Form bez. Formlosigkeit (auf die auch die Ueberschrift hinweist) der Stromaten, verglichen mit den mehr methodisch und systematisch angelegten frühern Schriften, einer besondern und eigenthümlichen Zweckbeziehung im Wege zu stehen. Nach dem ersten Anblick zu urtheilen scheinen uns hier lose und fast nur äußerlich aneinandergereihte apologetische Studien entgegenzutreten, die bald mehr den theoretischen Charakter, bald mehr die praktische Seite des Christenthums berühren, Studien, welche den denkenden heidnischen Leser mehr wie es scheint nur reizen und anregen sollten zur näheren Kenntnißnahme des Christenthums. So konnte man glauben, es werden uns hier nur nähere, mehr in's Einzelne gehende Excurse und Ausführungen über Themate gegeben, die sich im wesentlichen auf dem Gedankengebiet des λ. προτρ. und παιδαγ. halten, also auch dieselben Zwecke wie diese Schriften sich setzen. Auch scheint im Sinne des Cl. an eine Weiterführung des Gläubigen über das ihm in

1) Paed. I, 1, 98, wo Cl. an der Hand der Parabel von den anvertrauten Pfunden (Matth. 25, 14 ff.) es geradezu als seine gottgesetzte sittliche Lebensaufgabe bezeichnet, in Schriften (diesen „guten Kindern der Seele" Strom. I, 1, 316) wie mündlich lehrthätig zu sein.

den wiederholt genannten Schriften gesteckte Ziel nicht gedacht werden zu können. Zuerst sagt er z. B. [1]) komme der Glaube, dann trete die Verähnlichung mit Gott ein, worauf mit der ἀνάπαυσις das Ziel der christlichen Hoffnung erreicht sei. Im weitern darf man sich nur all jener Aussprüche über die Selbstgenügsamkeit und Sufficienz des Glaubens erinnern, wovon die Schriften des Alexandrines so reich sind. „Es genügt", sagt er [2]), „die Weisheit verbunden mit einem sittlichen Leben, um zum Leben zu gelangen: jene aber wird geschöpft durch den Glauben an das, was die von Gott inspirirten Propheten von Gott empfangen haben." Im Besondern ist an keinen theoretischen Fortschritt über den Standpunkt des Glaubens hinaus zu denken. Da Gott es ist der dem Gläubigen sich zu erkennen gibt, so vermag der Glaube durch keine Demonstration zu wachsen [3]). Mit der Erscheinung Jesu Christi ist jedes künstliche Licht erloschen und hat damit jede Dämmerung aufgehört: die Sonne der Wahrheit ist erschienen und es ist voller Tag geworden [4]). Schon in der Taufe ist der Mensch vollkommen (τέλειος) und hat im Glauben des Wissens Vollendung empfangen [5]).

Indeß trotz all dieser jeder weitern Fortbildung des Gläubigen scheinbar so entschieden entgegentretenden Aeußerungen des Clemens weisen doch auch schon die frühern Schriften (wenigstens der Paed.) auf eine das in diesen erstrebte Ziel überschreitende Stufe religiöser Erziehung wenig-

1) Strom. I, 22, 501 und 503.
2) Strom. I, 1, 431 f.
3) Man vgl. das ganze zweite Kapitel im ersten Buch der Strom.
4) Strom. V, 5, 663.
5) Paed. I, 6, 115: πίστις γὰρ μαθήσεως τελειότης.

stens im allgemeinen hin. So sagt er z. B. [1]): „Die Aufgabe des Pädagogus ist Lebensregeln zu geben: dann aber ist von ihm zum Meister zu gehen, der der Schriftauslegung fähig ist." Schon früher hat er in derselben Schrift [2]) den Gang des Unterrichts, welchen er im Namen des „durchaus menschenfreundlichen Logos" ertheilt, dahin bestimmt, zuerst komme der **προτρεπτικὸς λόγος**, wodurch die Bekehrung zum Glauben vermittelt wird, dann der **παιδαγωγός**, der in's sittliche Leben des Christen einführt „und nach all diesem erst die vollkommene Belehrung". Und auf diese letztere Aufgabe kommt Clemens später [3]) noch bestimmter und genauer zurück, wo er diesen letztern Unterricht als „lehrhaft, beweiskräftig, pneumatisch, speculative Begründung in sich schließend" bezeichnet, welchen Unterricht er aber für jetzt auf später verschoben haben wissen will. Die Aufgabe des letzten Lehrers der gläubigen Seele besteht „in der Erziehung der Seele zum Verständniß der G n o s i s, wodurch sie für ein geöffnetes Verständniß des Logos befähigt wird" [4]).

Es fragt sich nun, ob Clemens denn auch in der That die Absicht [5]), den Gläubigen und sittlich Gereiften in den

---

1) Paed. III, 12, 309: *Ἀλλ' οὐκ ἐμὸν, φησὶν ὁ Παιδαγωγὸς, διδάσκειν ἔτι ταῦτα· διδασκάλου δὲ εἰς τὴν ἐξήγησιν τῶν ἁγίων ἐκείνων λόγων χρῄζομεν.*

2) Paed. I, 1, 99: *τῇ καλῇ συγχρῆται οἰκονομίᾳ ὁ πάντα φιλάνθρωπος λόγος, π ρ ο τ ρ έ π ω ν ἄ ν ω θ ε ν, ἔ π ε ι τ α π α ι δ α γ ω γ ῶ ν, ἐ π ὶ π ᾶ σ ι ν ἐ κ δ ι δ ά σ κ ω ν.*

3) Paed. I, 3, 102: *σαφὲς δὲ ὡς ἄρα θάτερον εἶδος τῶν λόγων τὸ διδασκαλικὸν, ἰσχνὸν τέ ἐστι καὶ πνευματικὸν, ἀκριβολογίας ἐχόμενον, τὸ ἐποπτικὸν, ὃ δὴ ὑπερκείσθω τὰ νῦν.*

4) Paed. I, 1, 98: *ὃς* (sc. *διδάσκαλος*) *καθηγήσεται καθαρὰν πρὸς γνώσεως ἐπιτηδειότητα εὐτρεπίζων τὴν ψυχὴν, δυναμένην χωρῆσαι τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ λόγου.*

5) Paed. I, 3, 102.

Betrieb der Gnosis — wir sehen hier noch ganz davon ab was das Wort bedeute — in einer (oder mehreren) besondern Schrift einzuführen, später wirklich ausgeführt hat. Wir antworten unbedingt mit Ja und behaupten, daß dieser Aufgabe die uns noch erhaltenen Stromata (ob bloß diese, siehe unten) nachkommen sollten. Cl. selbst weist auf den Zusammenhang dieser Schrift mit seinen frühern Schriften und die eigenthümliche Zweckbeziehung der erstern in folgender Weise hin: „Zuerst hat der von uns in drei Bücher zerlegte Pädagogos Führung und Erziehung der Kleinen (*ἐκ παίδων*, wo *παῖδες* = Neubekehrte vgl. Paed. I, 5, 104 ff.) dargestellt, nemlich das mit dem Glauben wachsende, auf den christlichen Unterricht folgende sittliche Verhalten, das ihnen, auch wenn sie Männer (= sittlich Gereifte) geworden sind, die tugendsame Seele vorbereitet zum Empfang gnostischer Wissenschaft.“ Und nachdem er sich dann über die eigenthümliche Behandlungsweise der Stoffe in seinen Stromaten ausgelassen, meint er, wie diese Aufsätze ihm selber von Nutzen seien (vgl. hierüber Strom. I, 1, 322), so bieten sie auch dem für die Gnosis Tüchtigen, wofern er auf sie stoße, ein zuträgliches und nützliches, freilich nur mit Schweiß zu erlangendes (wie wir sagen) fermentum cognitionis [1]). Die einzelnen Bücher, aus denen die Stromata bestehen, sind nach Clemens gnostischen Inhalts, gleichsam „gnostische Studien“ (*γνωστικὰ ὑπομνήματα*) [2]), inwiefern er sich selbst als Gnostiker weiß, der in der Gnosis von solchen unterrichtet wurde, deren Lehrer in letzter Instanz die Apostel

1) Strom. VI, 1, 736 . . .: *καὶ δὴ ὧδε ἔχοντες, ἐμοί τε ὑπομνήματα εἶεν ἂν ζώπυρα, τῷ τε εἰς γνῶσιν ἐπιτηδείῳ εἴ πως περιτύχοι τοῖς δε, πρὸς τὸ συμφέρον καὶ ὠφέλιμον μεθ' ἱδρῶτος ἡ ζήτησις.*

2) Strom. I, 29, 427.

der Gnosis, Petrus, Jakobus, Johannes und Paulus gewesen sind [1]). Diese Zweckbestimmung seiner Bücher wiederholt er mehrmals und zwar gerade an den hiefür geeignetsten Stellen der Stromata, entweder am Beginn oder am Schluß je eines Buches. Gegenüber der „falschen Gnosis" (*ψευδώνυμος γνῶσις*) ist das dritte Buch der Strom. ein Theil der gnostischen Unterweisungen über die wahre Philosophie [2]). Wiederum am Schluß des fünften Buches [3]): So möge also das fünfte Buch der gnostischen Studien nach der wahren Philosophie beendet sein; und ebenso beginnt das sechste Buch [4]).

So zeigt sich uns hier ein im allgemeinen streng gegliederter Plan der Schriftstellerei des Clemens: Einführung in die Pistis nach ihrer theoretischen Seite — Aufgabe des *λόγος προτρεπτικός*, Einführung in die Pistis nach ihrer praktischen Seite — Aufgabe des *παιδαγωγός*: „den Aufbau der Gnosis auf dem Grunde der Pistis erörtern die Stromata" [5]). Wenn diese Zweckbeziehung der Stromata auch in neuer Zeit verkannt worden ist [6]), so hat das, abgesehen von falschen Vorstellungen über das Wesen der Gnosis [7]), auf die wir erst später eingehen können, seinen Grund auch in der bereits genannten sorglosen Nachläßigkeit bezüglich der Form unserer Schrift. Nicht weil Clemens in den Strom.

1) Strom. I, 1, 322. Wir kommen später hierauf zurück.

2) III, 18, 562: *ὅθεν καὶ ὁ τρίτος ἡμῖν τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων Στρωματεὺς τοῦτο ἔνει τὸ πέρας.*

3) V, 14, 734.

4) VI, 1, 735.

5) Kuhn, a. a. O. I, 316.

6) z. B. von Reinkens a. a. O. 88—92, Feßler im Kirchenlexikon s. v. Clemens von Al. II, 620.

7) So bei Reinkens.

nur „eine Vorarbeit für eine eigentliche Darstellung des Christenthums“ [1]) bieten wollte, hat er hier die strengere Methode der frühern Schriften verlassen, sondern, wie er zunächst selber angibt, weil er hier überhaupt mehr interessiren, anregen, zu längerer Lektüre, weiterem Studium, genauerer Erforschung den Leser reizen und den mündig gewordenen Gläubigen zum selbstthätigen Erwerb der Gnosis ermuntern wollte [2]). Hängt das nun auch noch mit noch andern Gründen zusammen, deren Besprechung an diesem Ort verfrüht wäre, so läßt sich doch die praktische Tendenz des Cl. in ihrer maßgebenden Bedeutung für seine Schriftstellerei niemals ableugnen. Dem Cl. mochte also in der That die Erwägung vor die Seele treten, daß die Stromate auch heidnischen, überhaupt nicht den unmittelbar in's Auge gefaßten Leserkreisen in die Hände fallen würden und so suchte er nun nebenbei einigermaßen auch diesen etwas Anregendes, Anziehendes zu bieten [3]). Die besondere Bezugnahme auf die Häresie, die *ψευδωνύμως γνωστικοί* [4]), worein Möhler [5]) die Haupttendenz des Werkes setzt, erklärt sich unschwer aus dem Zweck, in die wahre Gnosis einzuführen wie aus der mehr oder weniger versteckten Tendenz des Clemens, diese, die wahre Gnosis, gegen eine in Folge der pseudognostischen Verirrungen überhaupt antignostische Richtung in der Kirche

---

1) Feßler a. a. O.

2) I, 1, 326; IV, 2, 565. 566. VI, 1, 736.

3) Vgl. z. B. die Excurse II, 1; V, 4; die man schwerlich anders wird erklären können.

4) III, 4, 525. Man vgl. eben dies dritte Buch, worin er ausführlich die verkehrten sittlichen Grundsätze der Pseudognostiker schildert.

5) Patrologie S. 443.

in Schutz zu nehmen [1]). Wenn aber diese Häretiker gerade nach der ethischen Seite vom christlichen Charakter besonders abgefallen waren, so begreifen wir die besondere Betonung eben der praktischen Seite des Christenthums in unsrer Schrift, ohne aber deßwegen mit Reinkens [2]) in derselben nur einen ἠθικὸς λόγος zu finden. Und endlich können wir kurzweg sagen: Inwiefern die Gnosis „das Erkennen aller Dinge ist" [3]), kann derjenige, welcher in der Gnosis unterweist, auch prinzipiell kein Wissensobjekt (wenigstens metaphysischer Art) von der Gnosis ausschließen, muß im Besondern aber seine Schüler befähigen zu Unterweisung der Heiden [4]), Bekämpfung ihrer und der Häretiker Einwände, zu selbstständigem Eindringen in die Schrift als die bleibende Quelle aller gnostischen Erkenntniß anleiten, ausführlich auf die namentlich der Philosophie angehörigen Grenzgebiete des Offenbarungsglaubens eingehen u. s. w. [5]). Faßt man überhaupt den so umfassenden Begriff der Gnosis in der ganzen Fülle seines Inhalts in's Auge, so wird unschwer der scheinbar so auseinanderfließende Stoffgehalt der Stromata unter jener

---

1) Direkt wird diese Richtung bekanntlich später namentlich von Origenes bekämpft.

2) a. a. O. 249. Dieser vorwiegend ethische Charakter der Stromaten ließe sich noch besser erklären, wenn die auf Photius (Euseb. H. E. VI, 13, worauf sich Redepenning a. a. O. I, 70, A. 7. bezieht, beweist dies nicht sicher) gestützte Vermuthung von Reinkens, a. a. O. 256—267, die verloren gegangenen Hypotyposen hätten sich mit der Auslegung der hl. Schrift beschäftigt — vollkommen zu erweisen wäre. Dann hätte nemlich Clemens dieser Schrift vorzüglich den theoretischen Theil des gnostischen Unterrichts zugewiesen.

3) Strom. VII, 18, 901.

4) Vgl. z. B. Strom. V, 14, 733. den Wink, wie man die heidnischen Schriften lesen solle.

5) Wir verweisen einstweilen auf Strom. II, 10, 454; IV, 18, 613; IV, 22, 627 u. s. f.

Einheit sich verbinden lassen. Somit halten wir in der That unsere Zweckbestimmung der Stromata für erwiesen: Das Ziel derselben ist Einführung des mündig gewordenen Gläubigen in die Gnosis nicht in der Form eines systematischen Unterrichts, sondern in einer loseren, mehr und weniger von praktischen Gesichtspunkten beherrschten Ordnung, welche die Gnosis nach ihren verschiedenen Seiten bald ausführlich bald nur andeutend in's Auge faßt, bald mehr den thetischen bald mehr den heuristischen, zum Selbstdenken anregenden Lehrvortrag vorzieht [1]).

Wenden wir das aus der Betrachtung des Zweckes der vielgenannten drei Schriften für sich wie in ihrer Beziehung auf einander gewonnene Resultat auf unsere Frage nach dem Wesen und dem Verhältniß der Clementinischen Pistis und Gnosis an, so bezeichnen beide Ausdrücke zwei Entwick-

1) Es wäre interessant, wofern jemand sich die Mühe nähme, durch genaue Analyse des Gedankeninhalts der Stromaten den denselben ohne Zweifel zu Grunde liegenden Plan in der Planlosigkeit nachzuweisen und damit der alten Fabel von der Ordnungs- und Regellosigkeit der Schrift ein Ende zu machen. Soweit wenigstens wir bei unserer Lektüre auf diese Sache Rücksicht nehmen konnten, glaubten wir gerade hinter der scheinbaren Unordnung einen versteckten tiefern Plan zu finden. Im Allgemeinen scheint dem Clemens die stete Verbindung von Theoretischem und Praktischem, um nicht bloß belehren, sondern auch bekehren zu können, als leitender Gesichtspunkt vor Augen geschwebt zu haben. Oder sollte es z. B. ohne alle Absicht sein, wenn Cl. dem dritten Buch, wo er den (pseudo-)gnostischen Antinomismus dargestellt und (exegetisch) bekämpft hatte, sofort im vierten Buch ein ideales Bild der christlichen und gnostischen Sittlichkeit folgen läßt. Der ursprüngliche Plan scheint freilich nach Strom. IV, 1, 564 abgeändert. Reinkens hat in seiner Analyse der Schrift (a. a. O. S. 98–248) fast nur auf den äußern Gedankenzusammenhang geachtet und so muß die Schrift noch immer „des Einen warten, der sie verstehen soll“ (εὑρήσει γὰρ τὸν συνήσοντα ἡ γραφή Strom. IV, 2, 565).

lungsstufen des sich geistig-sittlich vollendenden Christen; auf jener ist das Resultat die theoretische An- und Uebernahme des Glaubens verbunden mit der darauf folgenden praktischen Bethätigung desselben, auf dieser soll es eine Vervollkommnung und Vollendung der ersten Stufe sein, die sich mittelst der Gnosis vollzieht. Betrachtet man den theoretischen und praktischen Pistiker je für sich, so stellt sich in der Reihe der Entwicklungsmomente eine Dreiheit heraus:

1) Die *πίστις* — gläubige Annahme des Christenthums;

2) die *παιδεία* = praktisches Hineinleben in den Glauben u.

3) die *γνῶσις* = die Vollendung der vorhergehenden Entwicklungsstufen [1]).

Auf diese gehen wir jetzt näher ein.

Wie bereits bemerkt, erreicht der *λόγος προτρεπτικός* dann sein Ziel, wenn er seine Leser zur Annahme des Christenthums bewegt. „Gläubiger" aber wird der Mensch durch den Empfang des Sakraments der Taufe, nachdem er im katechetischen Unterricht die nöthige Belehrung empfangen. „Die Katechese führt zum Glauben, der Glaube aber wird zugleich mit der Taufe vom göttlichen Geiste eingeflößt [2]).

---

1) Wir glaubten uns dieser Bezeichnung bedienen zu dürfen, da sie Clemens einmal selber andeutet, wo er sagt in der Psalmstelle (119, 66): *χρηστότητα καὶ παιδείαν καὶ γνῶσιν δίδαξόν με* werde in aufsteigender Linie der Vervollkommnungsproceß bis zu seinem Ziele geschildert (Strom. VII, 7, 852; ebendas. p. 857: *πίστις, τελειότης τῆς ἀγάπης, γνῶσις*). Uebrigens faßt auch Clemens die beiden ersten Stufen bald gesondert für sich, bald im Gegensatz zur *γνῶσις* zusammen als die Vorstufe für diese. Wir kommen darauf zurück.

2) paed. I, 6, 116: *ἡ μὲν γὰρ κατήχησις εἰς πίστιν περιάγει· πίστις δὲ ἅμα βαπτίσματι ἁγίῳ παιδεύεται πνεύματι.* Vgl. die antignostischen weitläufigen Ausführungen Strom. II, 7 gegen den alten Vorwurf, der Glaube sei im Kind der blossen, die Vernünftigkeit störenden und hemmenden Furcht.

Dieser „Glaube“ ist zur Erlangung des Heils durchaus nothwendig [1]); „einzig im Glauben an Gott liegt die Möglichkeit der Rettung“ [2]), den Glauben an ihn bezeichne Christus als den „königlichen und authentischen Weg“ zu ihm zu gelangen [3]). Gott selber ist der Lehrer dieses Glaubens: „die göttliche Umwandlung vom Unglauben zum Glauben geht von Gott aus“ [4]), oder, wie er gewöhnlicher sich ausdrückt, Christus ist der Glaubenspädagog und Lehrer, von dem man die Wahrheit gelernt haben muß, um gerettet zu werden [5]), wie er denn dies selbst sagt: „Ich bin die Thüre.“ „Das müssen diejenigen bedenken, die zur Erkenntniß Gottes kommen wollen. Geistiger Art nemlich sind die Thüren des Logos und mit dem Schlüssel des Glaubens müssen sie aufgemacht werden. Gott hat nemlich keiner erkannt außer der Sohn und wem der Sohn es offenbaren will. Und wohl weiß ich, daß derjenige, der die zuvor verschlossenen Thüren öffnet, später das Innere offenbaren und dasjenige zeigen wird, das nicht einmal bemerkt werden kann, wenn man nicht durch Christum eingegangen ist, durch welchen allein Gott gesehen wird“ [6]). Wenn der Mensch vorher in Finster-

1) Strom. V, 1, 644. vgl. Coh. ad gent. 2, 12: *πίστις δὲ ἰσχὺς εἰς σωτηρίαν καὶ δύναμις εἰς ζωὴν αἰώνιον.*

2) Paed. I, 1, 97: *μονότροπον τὴν εἰς Θεὸν πίστεως σωτηρίαν.*

3) Strom. I, 7, 339: *κυρίαν ὁδὸν καὶ πύλην . . . . τὴν βασιλικὴν καὶ θεανδρικὴν εἴσοδον.*

4) Strom. II, 6, 445.

5) Strom. V, 13, 698.

6) Coh. ad gent. 1, 9. 10. Die Stelle ist offenbar antignostisch gehalten und wird geradezu mißverstanden, wenn man aus ihr und ähnlichen mit Redepenning (a. a. O. I, 98) eine Verkennung der kirchlichen Glaubensregel bei Cl. erschließen will. Gerade umgekehrt bestätigen sie dieselbe in ihrer normativen Gültigkeit, da Cl. dieselbe (ähnlich wie sein eigenes Wort als Lehrer der Kirche) inhaltlich mit dem Wort des Logos identificirt.

niß umhergetappt ist, so weicht diese vollständig, wenn durch göttliche Gnade der menschliche Glaube erwirkt wird [1]). In der Taufe erlangt der Mensch im Glauben schon das Vollkommene und wird gewissermaßen ein „Vollkommener" (*τέλειος*,) da er vom vollkommenen Meister unterrichtet und der Potenz (eigentlich: dem Versprechen) nach alle Wahrheit besitzt, mit dem Glauben hat das Lernen sein Ende weil sein Ziel, den Besitz der Wahrheit, erreicht [2]). In langer Polemik wird gegen die Gnostiker ausgeführt, daß auch der Vollkommene keine andere Speise erhoffen dürfe als dieselbe „Milch" des Glaubens, welche die Anfänger im Glauben, diese geistigen „Kinder" (*παῖδες*, *παιδάρια*) empfangen haben [3]). Zur Erlangung des Heils genügt die Glaubensweisheit, verbunden mit einem sittlichen Leben [4]) und diese Weisheit wird geschöpft durch den Glauben an das was die von Gott inspirirten Propheten empfangen haben von Gott [5]). Die „Grundlage" alles weitern Fortschritts ist der Glaube [6]), eine wahrhaft „goldene" Grundlage, nicht eine solche von „Stoppeln, Holz und Heu" [7]). Der Glaube (mit der Hoff=

---

1) Paed. I, 6, 116: eigentlich: „durch menschlichen Glauben und göttliche Gnade", *πίστει μὲν ἀνθρωπίνῃ, θεΐκῇ δὲ τῇ χάριτι*, vgl. Strom. V, 1, 647 f. und die ausführliche Bekämpfung des Basilides, als ob der Glaube Naturgabe, nicht freie Willensthat sei in Strom. V, 1, 645.

2) Paed. I, 6, 115: *πίστις γὰρ μαθήσεως τελειότης.*

3) Paed. I, 5 und 6 besonders p. 116 hiezu Strom. V, 1, 634.

4) Strom. II, 1, 431: *ἀνάγει δὲ ἡ τούτων μάθησις μετὰ ὀρθῆς πολιτείας ἀσκηθεῖσα . . . ἐπὶ τὸν ἡγεμόνα τοῦ παντός.*

5) ebendas. p. 432.

6) Strom. V, 4, 659: *ὁ ἀπόστολος . . . τὴν κοινὴν πίστιν . . θεμέλιον λέγει* vgl. p. 660 wo auf I. Kor. 3, 11 ff. sich bezogen wird. Vgl. V, 1, 614.

7) Strom. V, 4, 660: *κρηπίς*; Strom. II, 6, 445: der Glaube ist auch dem Vollendeten, dem Gnostiker, so nothwendig wie das Athmen

nung und der Liebe) ist eine der drei Säulen (*θεμέλια*), auf welchen der Tempel Gottes ruht [1]). Im Glauben besitzt darum der Mensch gleichsam ein „Compendium“ aller Vollkommenheit [2]) und zwar sowohl in theoretischer [3]) wie praktischer Hinsicht [4]).

In der That ist es gar nicht anders möglich, als daß man, vom vollkommenen Meister unterrichtet, im Glauben an dessen Wort vollkommene Erkenntniß besitzt [5]). Wenn nun Plato sagt, man müsse den Söhnen Gottes als von Gott Inspirirten glauben, „muß man da nicht auch was vom alten und neuen Testament verkündigt und gesagt wird, glauben selbst ohne die gehörigen und zwingenden Beweisgründe“ [6])? Die Gläubigen sind ja nicht bloß von Gott begeisterte Männer (*ἔνθεοι*), sie sind sogar von Gott selbst Belehrte (*θεοδίδακτοι*) [7]). Der Glaube ist ja immer die nothwendige Vermittlungsstufe, um zu Erkenntnissen zu gelangen, und wenn die Wahrheit uns nur durch Gott oder

---

zum physischen Leben, darum schließt er die lange Begründung mit den nachdrücklichen Worten: *αὕτη τοίνυν* (sc. *πίστις*) *κρηπὶς ἀληθείας*. Zum ganzen Bild vgl. Strom. VI, 17, 819.

1) Strom. IV, 1, 652.

2) Strom. VII, 7, 834 f.: *κἂν ἰδιώτης ᾖ τὴν ἐπιτομὴν τῆς σωτηρίας διὰ πίστεως εἰς τελείωσιν ἑλόμενος.*

3) Strom. IV, 21, 623; was das alte Testament unvollkommen besaß ist im Glauben, dieser „gnostischen Vollendung des Gesetzes“ gegeben.

4) Strom. I, 7, 338 — ohne Glauben gebe es daher überhaupt keine nutzbringende Sittlichkeit: *οὐδὲν οὖν ὄφελος αὐτοῖς μετὰ τὴν τελευτὴν τοῦ βίου κἂν εὐεργῶσι νῦν, εἰ μὴ πίστιν ἔχοιεν.*

5) Paed. I, 6, 115.

6) Strom. V, 13, 697: *πιστευτέον ἄρα τοῦτο καὶ κατὰ Πλάτωνα κἂν ἄνευ γε εἰκότων καὶ ἀναγκαίων ἀποδείξεων, διά τε τῆς παλαιᾶς, διά τε νέας διαθήκης κηρύσσηται καὶ λέγηται.*

7) Paed. I, 6, 120. Strom. I, 20, 376.

nach Plato durch Gottes Abkömmlinge kund wird, wie vielmehr werden wir glauben müssen, wo unser Lehrer in der That Gottes leibhafter Sohn ist [1])! Das heißt die Wahrheit erfassen durch die Wahrheit [2]). So muß denn der Glaube das Ohr der Seele sein, in welches der Herr hineinredet (daher sein Ruf: Wer Ohren hat zu hören der höre) [3]). „Wer wäre aber so gottlos, Gott nicht zu glauben und wie von Menschen so von Gott Beweise zu verlangen“ [4])!

Diese Nothwendigkeit die Wahrheit nur vermittelst der Offenbarung des Logos, die wir zu glauben haben, zu erkennen, sucht Cl. außerdem metaphysisch zu begründen. Er faßt nemlich den Logos, als den Träger der göttlichen in der Welt ausgeführten Ideen und somit realen Repräsentanten alles Geschaffenen und auch der vernünftigen Creatur. Will diese also zu Gott, „dem Unfaßbaren“, gelangen so bedarf sie hiezu der Vermittlung des Logos. Wir müssen vorher mit ihm untrennbar Eins werden, wie es die Menschheit nach Pythagoras Worten werden soll: und diese Einigung vollzieht sich eben in erster Linie im Glauben an ihn (wofern sich das reine Leben anschließt), während an ihn nicht glauben, sich von ihm also auch von Gott losreißen heißt [5]). Etwas anders führt er diesen Beweis auch in folgender Weise: Gott ist vermittelst des Logos wie der Urheber aller geschaffenen Dinge, so auch in erster Linie Ursache alles sittlichen und geistigen Thuns —, und zu letzterem rechnet er eben den Glauben. Darum muß der Sohn auf die geistige

1) Strom. VI, 15, 809 f.
2) Strom. V, 1, 644.
3) Strom. V, 1, 644: πίστις δὲ ὦτα ψυχῆς.
4) Strom. V, 1, 646.
5) Vgl. die lange Erörterung Strom. IV, 25, 635.

Thätigkeit des Menschen lehrend einwirken und er ist denn „auch der einzige Lehrer der die Menschen erzieht"; „der Erlöser ist es der uns in die wahren Mysterien einführen muß" [1]). Oder, wie er sich ein andermal [2]) ausdrückt: Nur von Gott selbst vermag die Seele das scharfe Gesicht d. i. eben die gläubige Gotteserkenntniß — zu erlangen. Dies geschieht aber eben dadurch, daß der Glaube als eine „Kraft Gottes" (I. Kor. 2, 5) von Gott vermittelst der Gnade Christi im Gläubigen gepflanzt wird, als eine Kraft, die allein durch sich selbst und ohne Beweis zu retten vermag [3]). In diesem Sinne ist der Erlöser dem Gläubigen alles: „seine Erkenntniß und sein geistiger Garten, sein Licht und sein wahres Erkennen" [4]).

Aehnliche Gedanken finden sich weiterhin bei Cl. auch an den Stellen, wo er seinen Glaubensbegriff aufstellt — und hierauf gehen wir zunächst über.

Zwar ist im Voraus zu sagen, daß auch Clemens einigemal bei Besprechung des Glaubensbegriffs Momente aufnimmt, die streng genommen wohl im Worte *πίστις*, aber nicht in der fixirten sachlichen Bedeutung des Wortes gelegen sind, so wo er in den Begriff des Wortes das Moment des Vertrauens hereinspielen läßt [5]). Im Ganzen aber ist

---

1) Strom. IV, 25, 637 f.: *αὐτὸς οὖν ἡμᾶς ὁ Σωτὴρ ἀτέχνως κατὰ τὴν τραγῳδίαν μυσταγώγει.*

2) Strom. V, 4, 656.

3) Strom. V, 1, 649.

4) Strom. VI, 1, 736.

5) Strom. II, 12, 458. Indeß ist nicht zu übersehen, daß er hier Glauben im Sinne des bekannten credere Deo (revelanti) zu fassen scheint. Ebenso scheinen die diesbezüglichen Stellen II, 11, 454 mehr nur zur Einleitung in die eigentliche Begriffsbestimmung des theologischen Glaubens zu dienen.

der von ihm aufgestellte Glaubensbegriff der richtige und correkte. Er faßt nemlich, in bewußter Anlehnung an die (platonische und) stoische Ausdruckweise [1]), als ein „Zustimmen" (*συγκατάθεσις*) der Seele zu dem von Gott durch Christus Geoffenbarten. Aehnlich wie alles Lernen eine Zustimmung zu den Worten eines Lehrers ist, so ist auch der Glaube eine Zustimmung zum Wort des göttlichen Lehrers. „Jede Meinung, jedes Urtheil, jede Vermuthung, jedes Lernen besteht darin, daß wir denen, mit welchen wir leben und zusammen sind, dem Menschengeschlechte also, zustimmen: dies Zustimmen aber ist eben nichts anderes als Glauben" [2]). Anderwärts bezeichnet Cl. den Glauben als die Vollendung des Lernens [3]): Christus ist der vollkommene Meister der unterrichtet; indem wir nun dem unsre Zustimmung geben, was er gelehrt hat, also glauben, hat dies Lernen an uns objektiv und subjektiv sein Ziel erreicht. Noch eingänglicher hat er sich gleich bei Beginn des zweiten Buches seiner Stromata über den Begriff der Pistis ausgelassen [4]): Weisheit verbunden mit einem sittlichen Leben genügt um zum Herrn zu gelangen. Beides aber wird geschöpft durch den Glauben an das, was die von Gott inspirirten Propheten von Gott empfangen haben. „Dieser Glaube nun, den die Griechen [5]) nichtig und barbarisch (d. h. als bloßen Köhler=

1) Strom. IV, 12, 458: *τὰς δὲ συγκαταθέσεις οὐ μόνον οἱ ἀπὸ Πλάτωνος ἀλλὰ καὶ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς ἐφ' ἡμῖν εἶναι λέγουσι.* Vgl. Zeller, Die Philosophie der Griechen 2. Aufl. III, 74.

2) Strom. IV, 12, 458: *Πᾶσα οὖν δόξα καὶ κρίσις καὶ ὑπόληψις καὶ μάθησις, οἷς ζῶμεν καὶ σύνεσμεν αἰεὶ, τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων συγκατάθεσίς ἐστιν· ἣ δ' οὐδὲν ἄλλο ἢ πίστις εἴη ἄν.*

3) Paed. I, 6, 115.

4) Strom. II, 2, 431 ff.

5) Die Stelle ist zu lang sie auszuschreiben, daher wir oben im Context die entscheidenden Ausdrücke in Klammern beisetzen.

glauben, wie wir sagen würden) verleumden ist eine freiwillige Vorausannahme (πρόληψις ἑκούσιος)" [1]). Diese Bestimmung wird dann mit Bezug auf den bekannten Begriff im Hebräerbrief (11, 1.) weiter ausgeführt: „Er ist eine Zustimmung der Frömmigkeit, zu hoffender Dinge Wesenheit, Vergewisserung von dem was nicht zu sehen ist". Andere, sagt er, bestimmten den Glauben als eine „einigende Zustimmung zu einer unsichtbaren Sache" (ἑνωτικὴ συγκατάθεσις ἀφανοῦς πράγματος) d. h. wohl als eine unmittelbare, unvermittelte (weil nur durch die Kraft der Gnade bewirkte) Zustimmung, im Gegensatz zu der Zustimmung, welche durch ἀπόδειξις, durch menschliche Beweisgründe, welche eine unbekannte Sache aufhellen, erzielt wird, - und auch diese Bestimmung läßt Cl. gelten [2]). Dieser Glaube, wird nun weiter ausgeführt, ist ebenso That des Willens wie der Erkenntniß: er ist nemlich Vorauswählen und zwar näherhin durch ein Willensstreben erzeugtes Vorauswählen (προαίρεσις — ὀρεκτική), aber dieses Willensstreben basirt auf vernünftiger Ueberlegung (ὄρεξις διανοητική). Die Pistis ist ein Thun, näherhin der Anfang eines Thuns, d. h. also Willensthat, weiter aber auch ein kluges, also begründetes Thun, weil der Mensch sich von dem Inhalt des Glaubens sympathetisch angezogen fühlt. Es ist also wiederum das letzte Fundament des Glaubens eine diese ihm unmittelbare inwohnende Ueberzeugungskraft, bekanntlich auch das Stoische Wahrheitskriterium [3]), nur daß Clemens diese Ueberzeugungskraft von der göttlichen Glaubensgnade ab-

1) ebendas. p. 432. Vgl. über diesen der stoischen Philosophie entlehnten Ausdruck Zeller a. a. O. 74—76.

2) l. c. p. 433.

3) Vgl. Zeller, a. a. O. 76.

leitet. Natürlich kann — wie Cl. selber auch ausdrücklich weiter schließt, diese von Gott gewirkte unmittelbare Ueberzeugung hintendrein nicht durch irgend welche menschliche Demonstration wachsen [1]). In langer Polemik [2]) wird sich hierauf gegen die falsche Gnosis besonders mit ihrer Behauptung gewendet, der Glaube sei nur die Weise der Erkenntniß für Einfältige, sie selbst dagegen besäßen Wissen, worauf nochmals [3]) auf den Begriff des Glaubens zurückgekommen und dieser eingehend mit Beziehung auf die Begriffe von **αἴσθησις, νοῦς, ἐπιστήμη** und **ὑπόληψις** erörtert wird. Wir geben kurz das Resultat der breiten Ausführungen. Aehnlich wie das Wissen (**ἐπιστήμη**) mit der Sinnenwahrnehmung (**αἴσθησις**) anfängt, aber durch die Thätigkeit des Intellekts (**νοῦς**) nicht bloße Vermuthung (**ὑπόληψις**) bleibt, sondern eben „Wissen" wird: so hebt auch der Glaube an mit dem sinnlichen Vernehmen durch das Ohr (**fides ex auditu**), bleibt aber auch nicht bloße Vermuthung, das Gehörte könne wahr sein, sondern wird durch eine unmittelbare Ueberzeugung unseres Intellekts (durch Erleuchtung des Logos), das Gehörte sei Gottes Offenbarung, zur Höhe des „sichern" Wissens erhoben. Ist also der Glaube ein „Wissen"? Ja, und streng genommen noch mehr als ein bloßes Wissen, inwiefern dies zuletzt selbst nur auf Glauben = unmittelbarem Annehmen der letzten Prinzipien beruht, während der Glaube im theologischen Sinn zwar auch auf einer solchen unmittelbaren Annahme beruht, die sich aber nicht auf bloß menschliches,

---

1) Man vgl. den Zusammenhang der etwas schwer zu verstehenden und verbindenden Stellen **Strom. II, 2, 433.**

2) In cap. 3.

3) cap. 4.

Digitized by Google

sondern göttliches, oder gottgewirktes Ueberzeugtsein von seiner Wahrhaftigkeit stützt. Ist also der Glaube selbst eine höhere Erkenntnißweise als das gemeine menschliche Wissen, so ist vollends der Glaube im Sinn von Vermuthung nur ein Zerrbild des ächten Glaubens. Jene unmittelbare Ueberzeugung des Gläubigen: Gott hat gesprochen und Gott ist zu glauben (credere Deo) ist das neue Auge, das Plato verlangt und das Gott dem Gläubigen einsetzt, wodurch derselbe das scharfe Gesicht für die göttlichen Offenbarungen erhält [1]).

Diese absolute Sicherheit des Glaubens und seine Selbstgenügsamkeit wird dann wieder auf die uns bereits bekannte Voraussetzung alles Wissens, das Lernen und dessen Nothwendigkeit begründet. Dort in der menschlichen Wissenschaft Unterricht von menschlichen Meistern, hier Unterricht vom göttlichen Lehrmeister, wenn dort sogar das *αὐτὸς ἔφα* gilt, um wie viel mehr hier, wo der Lehrer göttliche Auktorität besitzt [2]). Weil der Glaube gottgelehrte Weisheit ist, ist er nicht bloße Vermuthung (*ὑπόληψις*); nicht eine „bloße Zustimmung vor dem Beweis“ (*ἡ ἑκούσιος πρὸ ἀποδείξεως* — so ist die bei Potter unverständliche Stelle zu schreiben — *συγκατάθεσις*) ist er, sondern Zustimmung, die einem tüchtigen Gewährsmann gezollt wird (*συγκατάθεσις ἰσχυρῷ τινι*), wer nemlich möchte Gott nicht glauben; eine freiwillige Annahme und Vorausannahme ist er, aber eine vernünftige Vorausannahme (*εὐγνώμων προκατάληψις*).

Ob nun aber diese unmittelbare Ueberzeugung vom göttlichen Gehalt des Glaubens lediglich auf der oben be-

1) Vgl. Strom. V, 4, 656.
2) Vgl. Strom. V, 5 und 6.

sprochenen Wirksamkeit der göttlichen Gnade beruhe, oder ob nicht etwa auch jener wenigstens einigermaßen sich apologetisch durch Hervorhebung der **motiva credibilitatis** begründen lasse, diese Frage scheint sich Cl. theoretisch nicht gestellt und also auch nicht beantwortet zu haben. Während andere Stellen [1]), wo von einem mit dem Glauben verbundenen Wissen die Rede ist, es immerhin zweifelhaft lassen, ob von der dem Glauben vorausgehenden oder nachfolgenden Erkenntniß die Rede ist, ist uns nur Eine Stelle [2]) aufgefallen, welche man mit einem gewissen Recht hieher ziehen kann: „Man darf Gott suchen und die welche wahrhaft suchen, werden mit der Gabe der Erkenntniß (γνῶσις!) von Gott erfüllt werden" —; nur dürfe der Suchende nicht auf alle leichtfertigen Einwände hören. Sonach wäre zu sagen: ist auch dem Cl. keineswegs die Ueberzeugung von der Möglichkeit einer der sog. Apologetik anheimfallenden Begründung des Glaubens und der Glaubenspflicht im allgemeinen fremd — seine eigenen Schriften beweisen dies und im Besondern auch die später zu besprechende Behauptung, die Philosophie sei für manche der Führer zu Christo geworden —, so ist er doch in den uns erhaltenen Schriften nie auf eine theoretische Auseinandersetzung des fraglichen Verhältnisses selber eingegangen. Den tiefern Grund dieser Versäumniß werden wir erst am Schluß unserer Darstellung geben.

Indirekt freilich läßt sich — dies ist der Gedanke des Cl. — auf den Empfang der Pistis vorbereiten durch sitt-

---

1) Strom. V, 1, 650: Wir sagen, der Glaube ist nicht müßig, sondern mit Untersuchung muß er hervorleuchten u. s. w., ferner die Unterscheidung von πίστις ἐπιστημονική und δοξαστική Strom. IV, 11, 454.

2) Strom. V, 1, 654.

liche Reinheit — und dies wegen der innigen Wechselbeziehung, welche zwischen der erkennenden und praktischen Thätigkeit unseres Geistes überhaupt stattfindet. Indeß ist die letztere Grundüberzeugung des Cl. eigentlich auch mehr in antignostischer Weise gegen die Gnostiker als wesentliche Eigenthümlichkeit des wahren Glaubens (wie der wahren Gnosis) dargestellt und ausgeführt worden, daher wir jetzt auf diese Frage näher eingehen.

Daß der rechte und ächte Glaube ein lebendiger (**fides charitate formata**) sein müsse, das war auf dem antiken Standpunkt des Cl. eine ganz unmittelbare Folgerung aus der Wahrheit desselben. Die moderne Trennung von Praxis und Theorie war dem Alterthum überhaupt fremd [1]) und so ist insbesondere auch den älteren Vätern ein todter, unpraktischer Glaube ein dem Begriff des Glaubens widersprechendes Unding [2]). Die Auseinandersetzungen des Cl. basiren auf einer förmlich Sokratischen Grundlage: „Nicht durch Natur, sondern durch Lernen werden wir wahrhaft gut: „wie man Arzt und Steuermann wird“ — durch Unterricht —, „auf dieselbe Weise wird man auch gut“ [3]). Zwar ist die antignostische Haltung des Satzes unverkennbar, wie auch der weitere Satz: „Die Gerechtigkeit bildet sich nicht aus

---

1) Vgl. Lecky, Sittengesch. Europas (übers. von Jolowicz) I, S. 47. A. 2. wo beispielsweise aus der ältern Zeit die Eintheilung der Tugend nach Pythagoras: *τό τε ἀληθεύειν καὶ τὸ εὐεργετεῖν* (Aelian. Var. Hist. XII, 59) und aus der spätern Zeit die des Longinus: *εὐεργετεία καὶ ἀλήθεια* (de sublim. §. 1.) angeführt ist. Bezüglich des Sokrates und Plato insbes. vgl. Zeller, a. a. O. II, 349; 383 ff.; 529; 606.

2) Daher eben auch die einseitige Betonung der erleuchtenden Gnade bei den älteren Vätern, worüber zu vgl. Wörter, Pelagius 162 f.

3) Strom. I, 6, 336: *Οὐ γὰρ φύσει μαθήσει δὲ οἱ καλοὶ κἀγαθοὶ γίνονται, καθάπερ ἰατροὶ καὶ κυβερνῆται.*

bloßer Naturzusammensetzung, sondern dadurch, daß durch Belehrung das vernünftige Gute der Schöpfung belebt wird, indem die Seele durch Lernen gebildet wird, das Beste mit Lust zu wählen" [1]) —; aber dennoch ist hier Erkennen und Wollen in einen Zusammenhang gebracht, wornach dieses nur als die nothwendige Kehrseite von jenem erscheint. In einer andern Stelle [2]) bespricht Cl. das Verhältniß der Theoretiker (*οἱ λόγῳ ἀγαθῷ κεχρημένοι*) zu den Praktikern: beide sollen einander tragen, da sie sich so wechselseitig ergänzen; denn, meint er, „die Lehrrede erquickt die Seele und erweitert sie gerade zum sittlichen Verhalten" und „es gibt keine Gerechtigkeit ohne Lehrrede" [3]). „Wo anders", fragt er „als in eine verständige Seele läßt sich die Gerechtigkeit einschreiben? wo anders die Liebe und wo anders die Scham? wo anders die Sanftmuth" [4]). Entsprechend dieser Zurückführung des Guten auf das theoretische Moment des Erkennens ist auch die Auffassung des Bösen als Unwissenheit. „Die erkennende Seele weiß, daß es kein Übel gibt außer Unkenntniß und Handeln nicht nach der rechten Vernunft" [5]). Noch ausdrücklicher nennt er ein anderesmal [6]) als Ursachen des Bösen: entweder Schwäche der Materie oder die unüberlegten

---

1) ebendas. Wenn es dagegen Strom. VI, 12, 791 heißt: jeder Gerechte ist gläubig, aber nicht jeder Gläubige ist gerecht, — so ist hier Gerechtigkeit nach dem Zusammenhang von der vollendeten, idealen Tugend des Gnostikers zu verstehen, worüber später.

2) Strom. I, 10.

3) Strom. I, 10, 343: *ἡ δικαιοσύνη γ'οὖν οὐ χωρὶς λόγου συνίσταται.*

4) Coh. ad gent. 10, 84; vgl. Paed. I, 2, 100.

5) Strom. VI, 4, 797. Vgl. Paed. I, 13, 159: Nothwendig „gefehlt" ist, was wegen Irrthums der Vernunft geschieht — daher der Name *ἁμάρτημα.*

6) Strom. VII, 3, 837.

Triebe der Unwissenheit oder unvernünftige in Folge von Mangel an Verständniß entstehende Bedürfnisse. „Nicht ohne Grund“, erklärt Cl.[1]), „halten die Zöglinge der Philosophen alles, was die Unverständigen thun für Sünde und Gottlosigkeit; und sie nennen die Unwissenheit selbst eine Art von Wahnsinn und erklären übereinstimmend „die meisten Menschen thun nichts anderes als rasen“. Die „Philosophenzöglinge“ sind jedenfalls in erster Linie Stoiker, wie namentlich die beliebte Adoptirung der stoischen Schulformeln: **κατὰ λόγον βιοῦν** und ähnlicher seitens des Cl. beweisen[2]).

Damit ist der Glaube als lebendiger und praktischer ohne weiteres erwiesen: wie jede Philosophie zugleich theoretisch und praktisch ist — so bietet auch die wahre und ächte Philosophie, (**ἡ ἡμοδαπὸς φιλοσοφία**, wie Cl. sich auszudrücken liebt), die christliche nemlich, zugleich und in einem Weisheit für Erkenntniß und Leben. Von diesem Standpunkt aus wird insbesondere wieder gegen die falsche Gnosis polemisirt, die den Glauben bloß einseitig als ein theoretisches Fürwahrhalten genommen. Solange diese Gnostiker „einem Leben entgegen sind, das aus der Wahrheit ist, sind sie auch uns entgegen“[3]). Dagegen erklärt er die **ἕξις θεωρίας καὶ ἐγκρατείας**, die intellektuelle und ethische Geistesbildung als vom Wesen des Menschen gefordert[4]) und er-

1) Coh. ad gent.: *οὐ γὰρ ἀπὸ τρόπου φιλοσόφων παῖδες πάντα ὅσα πράττουσιν οἱ ἀνόητοι, ἀνοσιουργεῖν καὶ ἀσεβεῖν νομίζουσιν καὶ αὐτήν γε ἔτι τὴν ἄγνοιαν μανίας εἶδος ὑπογράφοντες, οὐδὲν ἄλλο ἢ μεμηνέναι τοὺς πολλοὺς ὁμολογοῦσιν.*

2) Vgl. Strom. I, 10; I, 13, 158. 174. II, 7, 202 und Potter in der Anm. zu I, 13, 158.

3) Strom. VI, 15, 802.

4) Strom. IV, 3, 567 wozu man die Anm. in der Potter'schen Ausg. vergleiche.

klärt also auch den Glauben, welcher dieses doppelten Bedürfen des Menschen befriedigen soll, für ein „Erkennen, das ohne Schauen die Reden des Herrn annimmt und zugleich praktisch ist“ [1]), für „eine freie Zustimmung des Willens“, aber auch für „den Vollbringer des Guten und die Grundlage der Sittlichkeit“ [2]), oder auch, wie namentlich gegenüber den Philosophen ausgeführt wird „für eine das ganze Leben regelnde, zu jeder Zeit giltige, alles auf das Endziel beziehende Frömmigkeit“ [3]).

Wahre Erkenntniß also und wahre Sittlichkeit ist nur beim Logos, also im Christenthum zu finden: nur hier — und nirgends anderswo. Dieser Grundsatz ist für Cl. wie für alle Väter maßgebend in ihrer Beurtheilung der Philosophie [4]). Im Ganzen sind seine Urtheile über die Entstehung der Philosophie günstiger als die anderer Väter namentlich Tertullians. Denn wenn er auch das ein- oder anderemal die Philosophie vom Einfluß des Teufels herleitet [5]), so protestirt er doch anderwärts wiederholt selber dagegen [6]), und läßt sie von Gott der Menschheit durch Vermittlung niederer Engel übermachen, oder er bezeichnet sie auch als ein göttliches Geschenk, zu dem freilich der Teufel Unkraut

1) Strom. VI, 17, 821.

2) Strom. V, 13, 697.

3) Coh. ad gent. 11, 87.

4) Vgl. hiezu die trefflichen Ausführungen bei Kuhn, a. a. O. S. 352 f.

5) z. B. Strom. V, 1, 650: Die gefallenen Engel haben den Weibern, mit welchen sie sich vermischten, Geheimnisse mitgetheilt, welche dann von den Philosophen, bald richtig, bald unrichtig, wie sie es verstanden, weiter verbreitet worden seien.

6) Strom. VI, 8, 773; VI, 17, 82$^{2}/_{3}$; VII, 2, 832. Vgl. über diese Widersprüche Baur, Gnosis S. 529 ff. 532 f. und Redepenning a. a. O. I, 437.

hinzugesäet habe [1]). Und neben einer Reihe von schneidenden Vorwürfen, womit er die Irrthümer und Widersprüche der Philosophen überhäuft [2]), bezüchtigt er sie insbesonders — hier mit allen Vätern zusammengehend, des Diebstahls, inwiefern sie heimlich ihre besten Sätze aus den hl. Büchern der Hebräer geschöpft haben [3]). Daneben läuft aber eine überaus billige, ja diese vielleicht geradezu überschätzende Beurtheilung der Philosophie. Einmal haben die Philosophen Wahrheit, wenn auch mit Irrthümern vermischt [4]): sie selber meinen freilich die Wahrheit vollkommen zu besitzen, haben sie aber in Wirklichkeit nur theilweise [5]) und theilen sich in dieselbe wie die Bacchantinen in die Glieder des Pentheus [6]). Sie besitzen eine dunkle Erkenntniß Gottes [7]), diese aber gleicht mehr nur einer zur Nachtzeit nothwendigen Lampe — einem künstlichen Licht also [8]). Wenn dann Cl. aus solcher Beschaffenheit der Philosophie den Schluß zieht, man solle von allen Philosophenschulen eklektisch das auswählen, was daran Wahres ist und das Falsche ausscheiden [9]), ja gar behauptet: „das möchte wohl die wahre Philosophie sein, was jede Philosophenschule als tadelloses Dogma ausgewählt,

---

1) Strom. VI, 8, 774.

2) Vgl. z. B. nur Coh. ad gent. cp. 5 und 6.

3) Vgl Strom. I, 17, 369; I, 21; V, 14, 733; VI, 7, 768 und so oft; in V, 14 wird sogar von Cl. der Versuch gemacht dies an einzelnen Stellen nachzuweisen.

4) Strom. I, 11 wo auch das apostolische Urtheil Coloss. 2, 4. 8 gegen die Weltweisheit fast wie entschuldigt wird.

5) Strom. VI, 7, 768.

6) Strom. I, 13.

7) Strom. VI, 8, 772: εἴδησίς τις ἀμαυρὰ τοῦ Θεοῦ.

8) Strom. V, 5, 663.

9) Strom. I, 7, 338; vgl. V, 14 bes. p. 733, wo er eine Probe gibt, wie man philosophische Schriften lesen solle.

wofern man dies zusammenfaßt und das Leben in Harmonie damit bringt" [1]), so ist damit wahrhaftig lediglich die philosophische Zeitanschauung ausgesprochen, die seit langem eklektisch geworden war. Der Unterschied ist nur der, daß dem Heiden die eigene Subjektivität, dem Christen Cl. die objektiv (im Glauben) gegebene christliche Offenbarung Prinzip eines derartigen Eklektizismus war. Aber Cl. vindicirt der Philosophie doch noch eine höhere Bedeutung sowohl für die Zeit vor als die nach Christus. Wie nemlich das alte Testament seine Prophezie von Gott empfieng, so empfiengen die Heiden die Philosophie — dies „den Hellenen gegebene Geschenk Gottes" [2]) — „damit sie gerettet würden" (*σώζεσθαι*) — also in ihrem Heilsinteresse [3]). Sie war eine „Erzieherin" (*ἐπαιδαγώγει*) der Griechen auf Christum hin [4]), näher, sie sollte die „Ohren der Heiden gewöhnen und vorbereiten (*ἐθίζουσα*)" auf die Predigt, die ihnen wohl im Hades seitens des Herrn selbst zu Theil geworden ist [5]). In diesem Sinn ist die Philosophie in der That in besonderer Weise ein Geschenk Gottes, der auf anderem Wege die Heiden, auf anderem die Juden zur Gerechtigkeit führte [6]), zu einer Gerechtigkeit, die freilich nur eine unvollkommene sein konnte [7]). Als ein solches Geschenk Gottes währte die Philosophie bis zur Ankunft Christi [8]) „Wenn also in der That die

---

1) Strom. VI, 7, 76⁷/₈.

2) Strom. I, 2, 327; vgl. I, 7, 337; I, 5, 331.

3) Strom. VI, 5, 761.

4) Strom. I, 5, 331 und das ganze Kapitel.

5) Strom. VI, 6, 762.

6) Strom. VI, 8, 771.

7) Strom. I, 20, 377: *Καί τοι καί καθ' ἑαυτὴν ἐδικαίου ποτὲ ἡ φιλοσοφία τοὺς Ἕλληνας, οὐκ εἰς τὴν καθόλου δὲ δικαιοσύνην κ. τ. λ.*

8) Strom. VI, 17, 823.

Philosophie einstens an und für sich rechtfertigte" [1]), „wenn sie den Griechen einstens nothwendig war zur Gerechtigkeit, so ist sie jetzt nützlich zur Frömmigkeit, da sie eine Propädeutik ist für die, welche den Glauben durch Erweis sich schöpfen" [2]). Einstens, will damit gesagt sein, bis auf Christum bot sie nach göttlichem Willen unmittelbar das Heil für den Menschen, jetzt nur mittelbar und indirekt [3]), einstens Ursache der Rettung der Heiden, ist sie jetzt herabgedrückt auf die Stellung einer „Mitursache" (*συναίτια*), da sie „zur Wahrheit mit Hülfe des Logos führen kann" [4]). Näher besteht dieser Einfluß darin, den Menschen für Aufnahme der vollen im Glauben gebotenen Wahrheit empfänglich zu machen, dadurch daß „die Philosophie den Geist reinigt und gleichsam im voraus zur Aufnahme des Glaubens sittigt [5]), in ihm den Sinn für Wahrheit — und diese wird ja in der „barbarischen" Philosophie, dem Christenthum geboten — erhält [6]), wie sie denn auch faktisch viele zur Annahme des Christenthums herübergebracht hat [7]). Besonders aber ist die Philosophie in der Hand des christlichen Lehrers [8])

1) Vgl. Strom. I, 1, 319.

2) Strom. I, 5, 331: *ἦν* (nicht *ἦν*) *μὲν οὖν πρὸ* (nicht *πρός*) *τῆς τοῦ Κυρίου παρουσίας εἰς δικαιοσύνην Ἕλλησιν ἀναγκαία φιλοσοφία· νυνὶ δε χρησίμη πρὸς θεοσέβειαν γίνεται, προπαιδεία τις οὖσα πρὸς τὴν πίστιν δι' ἀποδείξεως καρπουμένοις.*

3) Strom. I, 20, 376: Die Philosophie bringe jetzt nur mehr „von Ferne" (*πόρρωθεν*) Hilfe.

4) ebendas.

5) Strom. VII, 8, 839.

6) Strom. VI, 17, 819.

7) Strom. VI, 17, 820.

8) Strom. I, 6, 336: Die Philosophie, wie sie überhaupt die Seele reinigt zur Aufnahme der Wahrheit und eine gute Natur herstellt, macht insbesondere lehrtüchtig.

das Organon, den Glauben als vernünftig zu begründen, seine Beweisgründe speculativ auseinanderzusetzen; im Besondern aber läßt sich in ihren Theoremen der christliche Wahrheitsgehalt als ein wenigstens keimartig dort bereits vorliegender, bewiesener und begründeter nachweisen [1]). Wohl weiß Cl., „daß Derjenige fest ist für Aufnahme der göttlichen Wahrheit, der nach dem Glauben zu leben bestrebt ist“ [2]), aber der Weg der Beweisführung (*ἀπὸ τῶν ἀποδείξεων λόγων*) ist dadurch nicht ausgeschlossen: denn dieser „verschafft der Seele den folgenden festen Glauben, daß er selbst die Möglichkeit ausschließt, die Sache möchte sich anders verhalten und daß er nicht duldet, daß wir dem, was uns trügerisch dagegen aufstoßt, unterliegen“ [3]). Zwar sehen wir auch hier wiederum, wie die Philosophie ihre Bedeutung als Propädie für den erst anzunehmenden Glauben dem Cl. unter der Hand vertauscht mit der Rolle, dem Gläubiggewordenen seinen Glauben als begründet zu erweisen (s. oben S. 194): aber doch ist derselben wenigstens im Allgemeinen die Bedeutung zuerkannt, den Uebergang zum Glauben zu vermitteln, Führerin zu Christo zu sein [4]). Einstens d. h. bis auf Christum Herrin, ist sie jetzt auf die Stellung einer Magd herabgedrückt [5]), wie Hagar, die anfangs bei Abraham mehr galt, zuletzt doch Sara dienen mußte: aber wehe ihr, wenn sie aus dieser Rolle zu fallen drohte! „Wehe dem der nicht der Wahrheit glaubt; von menschlicher Weisheit aufgebläht ist er unglücklich und

1) Vgl. besonders Strom. I, 6, 335 und 336.
2) Strom. I, 1, 320.
3) Strom. I, 3, 335.
4) Strom. VII, 2, 834.
5) Strom. I, 5, 335.

elend" [1]). Trotz aller vermeintlichen Erkenntniß bleiben solche doch im Dunkel, Hahnen gleich, die im Finstern aufgezogen und gemästet, dann aber geschlachtet werden [2]). Der einfachste Gläubige ist besser daran als der vorzüglichste Philosoph [3]). Auch derjenige, der Philosophie gelernt hat, muß durch Christum die Wahrheit lernen, sofern er gerettet werden will [4]), er muß Athen und Jonien verlassen, aufhören der Schüler von Menschen zu sein [5]), um ein „Gottbelehrter" (θεοδίδακτος) zu werden [6]). Früher halbe, unklare, mit Irrthum gemischte Erkenntniß; jetzt volle, deutliche, irrthumsfreie Wahrheit: mag denn für die Nachtzeit (vor Christo) eine Lampe nöthig gewesen sein, jetzt ist es anders geworden, da mit der Verkündigung des Logos das ganze Licht erschienen ist [7]). In der Philosophie ist nur „ein langdauernder Rath der Weisheit, der ein ewiges Streben in sich einschließt", gegeben, also mehr ein Weg zur Erlangung der selber nie erreichten Weisheit gewiesen, wogegen das Evangelium tageshell ist und die Augen erleuchtet", in den wirklichen Besitz der Wahrheit uns einsetzt [8]). Weiterhin statt der menschlichen rein logischen Beweisführung der „Beweis des Geistes und der Kraft"! Daher die alles zusammenfassende Stelle: es unterscheide sich die Weisheit Christi von der philosophischen „sowohl durch die Größe der Erkenntniß als auch durch die vorzüglichere

1) Strom. V, 14, 732.
2) Coh. ad gent. 11, 87.
3) Strom. VII, 2, 834.
4) Strom. V, 13, 698.
5) Coh. ad gent. 11, 86.
6) Paed. I, 6, 120; Strom. I, 20, 375 ff.
7) Strom. V, 5, 663.
8) Coh. ad gent. 11, 87.

Beweisführung und durch die göttliche Kraft und anderes ähnliche" [1]), letzteres dadurch, daß sie nicht bloße Vermuthungen und Schlüsse biete, die Zweifel hinterlassen, sondern vollkommene Sicherheit und Gewißheit [2]). Besonders weist schließlich Cl. auf die sittlichen Wirkungen dieser neuen Philosophie im Gegensatz zur alten hin [3]). Sonach ist und bleibt es die allgemeine, durchaus jeden auch den Philosophen einschließende Pflicht, der Berufung des Logos zum Christenthum zu folgen [4]), wofern wir einstens unsere wahre Heimath und ihr lauteres Licht, nicht aber wie Odysseus bloß den Rauch einer irdischen Heimath sehen wollen [5]). Der Logos ist der Lehrer, welcher alles lehrt, er ist uns Hellas und Athen geworden [6]); nur der Glaube an ihn trägt den Lohn des Heils in sich [7]), der einzige Weg der zur Rettung führt ist der Glaube [8]).

In den Tagen der nach-Aristotelischen Philosophie, wo das praktische Interesse so sichtbar über das theoretische in der Philosophie Meister geworden war [9]), hatte auch die Philosophie mehr und mehr den Charakter einer bloßen wissenschaftlichen Disciplin abgelegt und war zugleich, ja man darf sagen allmälig vorwiegend eine Schule praktischer Zucht und sittlicher Ascese geworden. Indem Cl. diese Richtung der Zeitphilosophie in apologetisch-wissenschaftlichem

1) Strom. I, 20, 377.
2) ebendas. p. 378.
3) Coh. ad gent. 6, 66 f.; 10, 84; 11, 93.
4) ebendas. cp. 9.
5) ebendas. p. 71.
6) ebendas. 11, 86.
7) ebendas. 10, 84.
8) Paed. I, 1, 97.
9) Zeller, a. a. O. III, 1, 14 ff.

Interesse verwerthet, wird ihm der an den Lehrmeister Christo gläubig gewordene Schüler zunächst ein in die christliche Zucht und Sitte Einzuführender, er tritt von der Anfangsstufe der *πίστις* auf die Entwicklungsstufe der *παιδεία* über. Er hat im Glauben die Wahrheit gefunden; — wie aber Pindar sagt ist Anfang wahrer Tugend die Königin Wahrheit — [1]). Diese Tugend soll er jetzt erlernen, üben, sich zur zweiten Natur machen. Dazu, zu solch harmonischer Verbindung des Lebens mit dem Erkennen, zur sittlichen Befestigung und Lebendigmachung seines Glaubens bedarf der Schüler Unterricht und Lehrer [2]). Beides bietet ihm, wie wir wissen, der *παιδαγωγός*.

Es ist selbstverständlich, daß wir hier durchaus nicht in das Detail der sittlichen Vorschriften des *παιδαγωγός* einzugehen haben [3]), sondern uns damit begnügen, auf die für unser Thema wichtigen allgemeinern Gesichtspunkte aufmerksam zu machen.

Zunächst ist es die enge Verbindung von Theorie und Praxis überhaupt, auf die wir als ächt Clementinisch aufmerksam zu machen haben. Wie Cl. ganz in Uebereinstimmung mit der Philosophie seiner Zeit es als die Aufgabe der Philosophie bezeichnet, „Gerechtigkeit mit frommem Wissen zu lehren" [4]), wenn nur diejenige Philosophie die rechte ist, welche nicht bloß tadellose Dogmen aufstellt, sondern auch das Leben denselben zustimmen läßt [5]), so ist

1) Strom. VI, 10, 781.

2) Strom. IV, 23, 631: *διδαχὴ μεταρυθμίζει τὸν ἄνθρωπον· μεταρυθμοῦσα δὲ φυσιοποιεῖ.*

3) Vgl. hierüber die im oft genannten Buche von Reinkens vorhandenen zahlreichen und weitläufigen Auszüge.

4) Strom. I, 7, 338: *δικαιοσύνην μετ' εὐσεβοῦς ἐπιστήμης ἐκδιδάσκοντα.*

5) Strom. VI, 7, 767/8.

auch die christliche Philosophie eine durch und durch praktische, ein Glaube, der nicht bloßes Erkennen, sondern zugleich auch Buße, Hoffnung und Liebe, mit andern Worten also eine völlige, allen Theilen der Seele zukommende ethische Veränderung in sich einschließt [1]). Aus diesem praktischen Charakter des Glaubens erklärt sich auch die bereits von uns besprochene Erscheinung, daß Cl. bald die **παιδεία** als eigene Stufe von der **πίστις** unterscheidet, bald aber unter **πίστις** beides, Theoretisches und Praktisches zusammenfassend — dieselbe nur in Gegensatz zur **γνῶσις** bringt, indem er auch bei dieser bald das theorotische und praktische Element zusammenwirft bald ausdrücklich unterscheidet (entweder also |**πίστις, παιδεία**| — |**γνώσις**|; oder |**πίστις** (im weitern Sinn also **παιδεία** einschließend)| — |**γνῶσις** (im engern Sinn, bloß das theoretische Moment in sich fassend), **ἀγάπη** (die praktische Gnosis, worüber später)|) [2]).

Das Wesen dieser sittlichen Erziehung des Gläubigen besteht nun aber in einer allseitigen harmonischen Ausbildung aller Seiten seines Geistes, insbesondere in der Anpassung aller Lebensthätigkeiten an die Forderungen des Glaubens und der sittlichen Meisterschaft hierin [3]). Bemerkenswerth erscheint hier insbesondere die fortwährende Liebhaberei des Cl., sich der philosophischen namentlich stoischen Schulformeln zu bedienen. Er spricht von einem

---

1) Strom. I. 6, 443: wo Cl. eben aus diesem vorwiegend sittlichen Charakter der Offenbarung die Nothwendigkeit, sie in der Form des Glaubens aufzunehmen, deducirt.

2) M. vgl. Strom. VII, 10, 845. wo indeß die gewöhnliche Eintheilung deutlich durchschimmert, vgl. VII, 7, 859; VII, 10, 865 und 866 (πίστις, γνῶσις, ἀγάπη).

3) M. vgl. beispielshalber die schönen Ausführungen Paed. I, 10, 84; 11, 93.

„Christenstaat“ (*πολιτεία*), dem der einzelne Christ angehört und nach dessen Gesetzen er sich zu richten hat [1]). „Alles was gegen den Logos geht ist Sünde“ [2]): wie sollte also nicht umgekehrt nothwendigerweise der Gehorsam gegen den Logos, den wir Glauben nennen, das Gute hervorbringen [3]). Jede Handlung des Christen erscheint dem Cl. als eine Thätigkeit der vernünftigen Seele, die mit rechter Ueberlegung (*κατὰ κρίσιν ἀστείας* — stoisch) und im Streben nach Wahrheit (*κατ' ὄρεξιν ἀληθείας*) durch den natürlichen Mitgenossen, den Leib, vollbracht wird“ [4]). Das ganze christliche Leben aber ist ein System von Thaten, d. h. ein unfehlbares Vollbringen des vom Logos Gelehrten, was wir Glauben nennen [5]). Mit andern Worten also: die Frucht der christlichen *παιδεία* besteht in der äußern Uebereinstimmung unsres Thuns mit dem Willen des Logos verbunden mit rechter Gesinnung und durch lange Uebung zur Gewohnheit geworden. Ihr Ziel ist aber schließlich, die möglichste Verähnlichung mit dem rechten Logos (Wortspiel) und damit die vollkommene Aufnahme zur Sohnschaft [6]).

Hier knüpft sich nun für Cl. ganz natürlich der wei-

---

1) Paed. II, 5, 195. Vgl. ebendas. 8, 208 (*ἀληθείας πόλις*).

2) Paed. I, 13, 158, ächt stoisch: *πᾶν τὸ παρὰ τὸν λόγον τὸν ὀρθὸν τοῦτο ἁμάρτημά ἐστιν.*

3) Cl. gebraucht die stoischen Ausdrücke für „gut“: *καθῆκον, κατόρθωμα, κατὰ τὸν λόγον, ἀστείως*, vgl. Potter zu der Stelle Paed. I, 13, 159.

4) ebendas. p. 160.

5) ebendas.

6) Strom. II, 22, 500: *πρὸς τὸν ὀρθὸν λόγον ὡς οἷόν τι ἐξομοίωσις.* In dieser Stelle ist übrigens schon die gnostische Vollendung des Gläubigen mit hereinbezogen.

tere Satz an, daß nur in solcher Weise — durch Frömmigkeit und Ascese — die höchste Stufe des Gläubigen, die γνῶσις, erreichbar gemacht werde. Auch die Philosophie der spätern — also seiner Zeit läßt nur mittelst göttlicher Ekstase die philosophische Seele ihr höchstes Ziel erreichen und knüpft deren Eintreten an ascetische Vorübungen. Ganz so stellt Cl. die Entwicklung des Christen dar. Schon der Aufnahme des Glaubens, führt er aus [1]), habe die sittliche Besserung vorauszugehen, ähnlich wie ja auch der Einweihung in die Mysterien gewisse Reinigungen vorausgehen. Er weist nach [2]), wie ein Haupthinderniß geistiger Einsicht in der Anhänglichkeit der Seele an's Sinnliche liege. Auch Pythagores habe seinen Schülern fünf Jahre Stillschweigen auferlegt, „damit sie abgezogen von den Dingen mit dem reinen Denken das Göttliche schauen" [3]). Anticipiren wir also das Resultat unserer nächstfolgenden Untersuchungen dahin, daß wir in der Gnosis die höchste Stufe des christlichen Erkennens (und Handelns) zu erblicken haben, so ergibt sich für Cl. von selbst die Nothwendigkeit besonderer sittlicher Reinigung als „Vorübungen für die gnostische Askesis" (προγυμνάσματα γνωστικῆς ἀσκήσεως) [4]). „Vollkommene Reinigung aber ist, wie ich glaube, der durch Gesetz und Propheten hindurchgehende Heilsglaube und die Heiligung durch jeglichen Gehorsam, Ablegung der weltlichen

1) Strom. VII, 4, 844/5.

2) Strom. V, 11, 686.

3) ebendas. p. 688, wo dies weiter ausgeführt wird mittelst allegorischer Deutung von Levit. 1, 6; die meisten Menschen handeln aber leider anders, obgleich diese lebendige Verbindung von Freiheit des Geistes und Tiefe der Erkenntniß von vielen Griechen erkannt und mit Lobsprüchen überhäuft worden sei.

4) Strom. IV, 21, 624.

Dinge, die bis zur gottgefälligen Hingabe des Gezeltes (= Leibes) um des Seelennutzens willen geht [1])." In mannigfachen allegorischen Schrifterklärungen wird dann die Nothwendigkeit der sittlichen Reinigung des Gnostikers „als eine Heiligung dem Leibe und der Seele nach" auseinandergesetzt [2]). An einer andern Stelle [3]), wo er den Entwicklungsgang des Gnostikers von der Pistis an auseinandersetzt, hebt er insbesondere die Schwierigkeiten dieses postulirten sittlichen Fortschrittes hervor und leitet daher die geringe Zahl der wahren Gnostiker ab; denn es bedarf zum Fortschritt ebensowohl unserer freien Zustimmung (προαίρεσις) als der Gnade. „Es muß nemlich der Geist gesund sein und standhaft im Jagen nach dem Guten, wozu wir besonders der göttlichen Gnade bedürfen und des richtigen Unterrichts und der hl. Gesinnung und des Zuges zum Vater." Und gewöhnlich geschieht es in diesem Zusammenhang, daß er überhaupt die Aufeinanderfolge der Entwicklungsstufen, wie er sie angesetzt, als richtig und nothwendig erweist, z. B. [4]): „Das Wissen der Unwissenheit ist zuerst zu lernen von demjenigen, der dem Logos nachwandeln will. Hat aber einer Nichtwissen, so fragt er, der welcher gefragt hat, findet den Lehrer, hat er ihn gefunden, so glaubt er, glaubt er, so hofft er. Und indem er hienach lebt, wird er dem Geliebten ähnlich, indem er sich bemüht das zu sein,

1) Strom. IV, 25, 636.

2) ebendas. p. 637.

3) Strom. V, 1, 647. An dieser und andern Stellen wird indessen nicht scharf von Cl. zwischen der der Gnosis vorausgehenden und sie begleitenden (worüber erst später) gnostischen Ascese unterschieden.

4) Strom. V, 3, 654 f. an der Hand des Gleichnisses von den Jungfrauen, deren Lampen Nachts angezündet werden.

was er zuvor geglaubt hat." Oder [1]): „Die göttliche Umwandlung vom Unglauben zum Glauben, dazu die Hoffnung und die Furcht geht von Gott aus. Die πρώτη νεῦσις zur Rettung ist der Glaube; auf ihn folgen Furcht, Hoffnung, Reue, und indem sie sammt Enthaltsamkeit und Geduld vorwärts schreiten, führen sie uns zur Agape und Gnosis." So nothwendig ist die ethische Reinigung, daß man die Güter der Weisheit denjenigen nicht einmal mittheilen darf, die nicht einmal dem Traum nach an der Seele gereinigt sind" [2]). Denn „die Gnosis, die aus Ueberlieferung durch die Gnade Gottes mitgetheilt wird, ist als ein Depositum nur denjenigen zu geben, die sich selbst der Lehre würdig dargeboten haben" [3]). Mit einem halb-poetischen Anflug hat Cl. dies einmal [4]) so ausgedrückt: „Zu weiser Lehre gelangt die gnostische Seele nur, wenn sie sich vielfältig heiligt durch Enthaltung von erdentstammten Entzündungen."

Die ganze spätere Philosophie seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts vor Christus hatte den forschenden Menschengeist, wofern er nicht dem Skepticismus verfallen wolle, auf unmittelbare göttliche Offenbarungen verwiesen, gegenüber denen der Mensch sich zunächst einfach receptiv verhalten muß, bis ihm in Folge immer größerer und lauterer sittlicher Reinigung im Göttlichen die Wahrheit ganz und vollkommen in einer Art mystischen Einigung mit der Gottheit aufgeht [5]). Aehnlich hat auch Cl. bisher den Schüler Christi

1) Strom. II, 6, 445. Vgl. VI, 17, 817/8; VI, 15, 801, wo die Aufeinanderfolge der gnostischen Entwicklungsstufen in ähnlicher Weise angegeben ist.

2) Strom. V, 6, 680.

3) Strom. VII, 10, 865. Vgl. den ganzen Zusammenhang.

4) Strom. IV, 6, 581.

5) Vgl. Zeller, a. a. O. II, 1, 22.

geführt: in unmittelbarer Weise hat er ihn die durch die Organe der Propheten und Apostel verkündigten göttlichen Wahrheiten glauben heißen, ihn zur sittlichen Reinigung geführt und nun erscheint er befähigt, der göttlichen Wahrheit, die er bisher gläubig an- und aufgenommen, sich wissend und schauend zu bemächtigen, mit andern Worten, er ist von der Stufe der *πίστις* zur Stufe der *γνῶις* ebenmäßig vorgeschritten.

Was versteht Cl. unter Gnosis? oder vielmehr, um die Frage richtiger weil concreter [1]) zu stellen: Wer ist dem Cl. ein Gnostiker? Wir antworten mit den Worten des Cl.: „der Gnostiker ist der Idealchrist" [2]). Man beachte sowohl den eigenthümlichen Begriff selber, wie den Namen, den Cl. demselben geschöpft hat. Die Frage nach dem Ideal-Christen ist offenbar eine der stoischen Philosophie mit ihrer Frage nach dem idealen Philosophen entlehnte [3]): wie diese es liebten, an der Hand eines concreten Lebensbildes [4]) den Begriff der Weisheit zu entwickeln, so sucht auch Cl. in concreten Schilderungen die Idee der christlichen oder „barbarischen" Philosophie auseinanderzusetzen. Daß er sich nun aber gerade der Ausdrücke *γνωστικός, γνῶσις* bedient, hat seine Ursache ohne allen Zweifel in erster Linie in der polemischen Rücksichtnahme auf die *ψευδώνυμος γνῶσις* [5]).

---

1) Man achte hierauf, wie ja auch die Schrift *τίς ὁ πλούσιος σωζόμενος* eine abstrakte Frage der Dogmatik und Moral in concreter Weise stellt und beantwortet.

2) Strom. VII, 1, 828: *ὁ τῷ ὄντι χριστιανός.*

3) Vgl. Zeller, a. a. O. III¹, 230 ff.

4) Wobei sie freilich mit dem historischen Thatbestand einerseits, ihren strengen sittlichen Forderungen andererseits sehr in's Gedränge kamen, s. Zeller a. a. O. 234.

5) Oft ausgesprochen z. B. Strom. III, 4, 525; IV, 23, 630/1; VII, 7, 854.

Gerade weil Cl., der hochgebildete griechische Philosoph, das Bestreben dieser (Pseudo-) Gnostiker, den Glauben denkend zum Wissen zu erheben, als an sich berechtigt, aber in seiner Ausführung mißlungen anerkennen mußte, empfahl es sich ihm im bewußten und ausgesprochenen Gegensatz zu dieser „falschen Gnosis", eine wahre Gnosis zu bieten, den christlichen Ideengehalt in der der Zeitphilosophie angehörigen und angemessenen Erkenntnißform zu bieten [1]. Ohnedies mußte der Ausdruck *γνῶσις*, den Cl. selber im Schriftwort begründet findet [2], gerade um der Betonung des theoretischen, bewußten Momentes auch in der Ethik dem antiken Standpunkt des Cl. gemäß als der geeignetere erscheinen, so sehr andererseits die concrete Ausführung des Begriffs *γνῶσις* — beide Momente, das theoretische wie praktische, verbindet und verwerthet [3]. Cl. will das Ideal eines Christen schildern, das ja nur durch die harmonische Vollendung von Erkenntniß und Wille zugleich realisirt wird: eine allumfassende Weisheit, die Geist und Leben zugleich umfaßt, vervollkommnet und verklärt, ist das Strebziel des christlichen Philosophen, des Gnostikers [4].

---

1) Sonst gebraucht er einmal in demselben Sinn den ebenfalls antignostisch gemeinten Ausdruck: *πνευματικός*. Strom. V, 4, 659: „der Pneumatiker und Gnostiker ist Schüler Christi, dessen Geist er empfängt." Ohne diese polemische Beziehung steht Strom. VI, 14, 793: *οἱ φιλόσοφοι τοῦ θεοῦ*.

2) Strom. V, 10, 684 mit Bezug auf die St. I, Kor. 2, 6. 7; 3, 1. 2. 3; 12, 8. Röm. 15, 29.

3) Eine spätere Zeit hätte gewiß für unsern Begriff mit vorwiegender Betonung des Praktischen statt des „Wissenden" den Ausdruck: „Heiliger" gebraucht.

4) Strom. VI, 7, 767 f. Weisheit ist „eine ungehinderte Erkenntniß, die sichere und fehlerfreie Erfassung göttlicher und menschlicher Dinge, die Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft erfaßt; die von

Unverkennbar, um jetzt an die nähere Ausführung dieser Allgemeinbestimmungen zu gehen, ist die des Cl. Auseinandersetzungen fort und fort begleitende polemische Tendenznahme auf die Gnostiker, sowohl da wo er scharf antignostisch die Verbindung der Gnosis mit der Pistis bespricht, also auf der mehr theoretischen Seite des Begriffs der Gnosis, wie in der entschiedenen Betonung der Praxis, des sittlichen Thuns, als der nothwendigen Voraussetzung wie Frucht der wahren Gnosis. Gehen wir zunächst auf die Frage vom Verhältniß der Gnosis zur Pistis ein. Dem Pseudo-Gnostiker ist der Glaube nur der vielleicht nothwendige aber jedenfalls zu überwindende Durchgangspunkt zur Gnosis, eine Form der Wahrheitsaufnahme, die nur das gemeine und gewöhnliche Denken, aber nimmer den erkennenden Geist befriedigen kann, gegenüber der evidenten begrifflichen und speculativen Erkenntniß die gemein-populäre, unvollkommene, mehr oder weniger unzutreffende [1]). Diesem Prinzip der „freien Forschung" gegenüber, welcher der Glaube nur der zu verlassende Schrittstein zu höherer, voraussetzungsloser Erkenntniß ist, erklärt Cl. den Glauben für die bleibende und stetige „Grundlage" der Gnosis, welche diese niemals aufgeben oder überschreiten darf [2]). Nicht ein spezifischer Unterschied ist zwischen Glauben und Gnosis, son-

---

Christus und seinen Propheten verkündigt wurde; nach dieser Weisheit, die zugleich richtige Erkenntniß und reines Leben in sich befaßt —, (τῆς ὀρθότητος τοῦ λόγου καὶ τῆς τοῦ βίου καθαρότητος) trachten die welche nach Gnosis streben, der Gnosis des Herrn; sie heißen bei uns Philosophen."

1) Strom. VI, 7, 767/8: der Glaube sei jenen (den Gnostikern) ein εὔκολόν τε καὶ πάνδημον καὶ πρός ἔτι τῶν τυχόντων.

2) Strom. II, 6, 442; V, 4, 689. V, 1, 644 f.

dern nur ein gradueller [1]), nicht ein materialer Unterschied besteht zwischen beiden, die Gnosis ist nur eine vollkommenere Erkenntnißweise desselben Inhalts [2]), der Glaube schließt sogar in sich potenziell bereits die Gnosis in sich [3]), ja inwiefern der Glaube absolut das Heil wirkt, die Gnosis aber durch ihr Hinzutreten zum Glauben nur eine höhere Stufe des Heils verschaffen kann —, steht ihm der Glaube als die Hauptsache oben an und will er der Gnosis nur eine nebensächliche Stellung einräumen [4]). Im einzelnen heben wir Folgendes hervor: In direkter Polemik gegen die Gnostiker führt Cl. aus, wie diese in Folge ihrer hoffärtigen Selbstüberschätzung (φιλαυτία) alles aus sich selbst schöpfen wollen, während doch jede wahre Wissenschaft, also auch die Gnosis erlernt werden müsse [5]). „Wie jene Juden, welche der Parusie des Herrn glaubten und mittelst seiner Schriftauslegung zum Verständniß des Gesetzes gekommen sind, so erhalten selbst diejenigen, welche von der Philosophie herkommen, durch den Unterricht des Herrn Verständniß der

1) Strom. VI, 14, 794: „mehr als das Glauben ist das Erkennen, wie es auch mehr als gerettet werden ist, wenn man zur Rettung hin noch der höchsten Ehre theilhaftig wird“.

2) Strom. VII, 12, 878: „der Glaube besteht darin, daß er Gleiches wählt, die Gnosis darin, Gleiches gelernt zu haben und zu wissen.

3) So nennt er z. B. im Anschluß an II. Kor. 2, 14 die Lehre des Glaubens „einen Geruch der Gnosis“. Strom. IV, 16, 607.

4) Vgl. Strom. V, 1, 644; vgl. II, 6, 45: Glaube, Hoffnung Furcht ꝛc. seien die στοιχεῖα der Gnosis, „am meisten aber die Pistis, die dem Gnostiker so nothwendig ist, als dem, der am Leben bleiben will, der Athem zum Leben nöthig ist„ „Wie wir ohne die vier Elemente nicht leben können, so können wir ohne Glauben die Gnosis gar nicht erreichen“, jener ist also die Basis der Wahrheit u. s. w. Vgl. die guten Bemerkungen bei Staudenmaier, Joh. Scotus Erigena S. 247 ff. Besonders aber Kuhn, a. a. O. I, 399 ff.

5) Strom. VI, 7, 769: ... ἐκ μαθήσεως ἡ γνῶσις καὶ ἡ ἐπιστήμη.

wahren Philosophie" [1]). Auch ihnen bietet nur der Logos selber „Erkenntniß und Licht" [2]). Die Gnostiker sind „Ehebrecher", weil sie den Glauben, dem sie sich einmal vermählt haben, verlassen und mit einer andern Erkenntnißquelle vertauschen [3]). Sie, diese Pseudochristen, treten mit ihren vorgefaßten Meinungen an's Schriftwort heran, bei uns aber wird die Erkenntniß dadurch vermittelt, „daß vom Gläubigen dem Ungläubigen der Glaube gegeben wird"; es ist da ähnlich, wie wenn sich einer zu einem Philosophen in die Lehre begibt, nur daß wir hier Gott selbst als Lehrer wählen, und nur der gilt uns als wahrer Gnostiker, der sich an das Lehrwort der Kirche hält, „die kirchliche *ὀρθοτομία* der Dogmen sich wahrt" [4]), „der nach der kanonischen Regel wahrhafter Gnostiker ist" [5]). Die Pseudognostiker dagegen haben einen falschen Schlüssel", „sie hauen die Thüren der Kirche heraus und durchbrechen ihre Mauern„ [6]). Aber sie übersehen, daß gerade in diesem Gebundensein der Gnosis an die Pistis ihr unterscheidendes Merkmal vor der bloßen *σοφία* liegt [7]), daß sie die hl. Schrift (I. Kor. 3, 1. 2. 3.) verkehrt auslegen, wenn sie behaupten, „die Speise der Vollkommenen sei etwas (substanziell) anderes als die Milch der Unvollkommenen" [8]). Daher kommt denn auch, daß jene „die Wahrheit nicht erfassen und unstet und rast-

1) Strom. VI, 7, 770.

2) Stom. VI, 1, 736.

3) Strom. VI, 16, 816.

4) Vgl. über das Bisherige VII, 16, 894—896. Vgl. Strom. V, 4, 659: der Pneumatiker und Gnostiker ist ein Schüler Christi, dessen Geist er empfängt.

5) Strom. VII, 7, 854/5.

6) Strom. VII, 16, 897.

7) Strom. VII, 10, 864/5.

8) Strom. V, 4, 609; Paed. I, 6, 116.

los hin- und hergeworfen werden, während der ächte Gnostiker im Glauben seinen festen Halt hat [1]), er, nach des Apostels Mahnung, „ein Vorbild im Glauben“ (I. Tim. 4, 12) [2]), und „in keiner Weise vom kirchlichen“ Kanon ablassend“ [3]). Weil die (Pseudo-) Gnostiker von der „Basis“ des Glaubens abirren, „weil sie aufgehört haben Gottes zu sein und treu zum Herrn zu halten, dadurch daß sie gegen die kirchliche Ueberlieferung ausschlagen und zur Meinung der Häretiker abirren“ [4]), daher kommt es auch, daß ihre wissenschaftlichen Systeme, der goldenen Grundlage des Glaubens ermangelnd, sich auf „Stoppeln, Holz und Heu“ aufbauen (I. Kor. 13, 10. 12. 13.) [5]). Anders die ächte Gnosis, die im Glauben prinzipiell schon die Gnosis besitzt [6]): „Wie es dem, welcher Hände hat, natürlich ist zu fassen, dem der gesunde Augen hat, das Licht zu sehen, so ist es dem, der Glauben empfangen hat, natürlich, Gnosis zu empfangen, wenn er nur, nachdem das Fundament gelegt ist, Gold, Silber, kostbare Edelsteine dazu fügen und darüberbauen will. Denn nicht verspricht er erst, er wolle sie (die Gnosis) erlangen, sondern er fängt an (lies: ἄρχεται, d. h. indem er gläubig ist, fängt er an Gnostiker zu werden); und er ist's nicht dadurch daß er es will, sondern weil er ein Königlicher, Erleuchteter und Gnostiker ist“ [7]). Das heißt: gerade dadurch, daß er sich der Wahrheit gläubig (auf den „königlichen Weg“ des Glaubens)

1) Strom. II, 11: .... πέπηγεν οὖν τῇ πίστει ὁ γνωστικός.
2) Strom. IV, 16, 608.
3) Strom. VII, 15, 887.
4) Strom. VII, 16, 890.
5) Strom. V, 4, 660.
6) Strom. VI, 17, 819: ἀντίληψις δὲ νοηρὰ πίστεως ἔχεται.
7) ebendas.

bemächtigt, ist er schon ein (vom Glauben) innerlich Erleuchteter und damit Erkennender oder Gnostiker, oder wie es Cl. ein andermal [1]) ausgedrückt: im Glauben besitzt der Mensch schon das Compendium, die ἐπιτομή aller gnostischen Vollkommenheit. Darum jenes bekannte Wort: „Weder gibt es eine Gnosis ohne Pistis, noch eine Pistis ohne Gnosis" [2]). Die Gnosis verbindet nemlich nach Cl. mit dem Vater, der Glaube mit dem Sohne (wie wir sehen werden = der im Glauben mit Christo Eins gewordene (s. oben S. 188 f.) wird in gnostisch-mystischer Erkenntniß schließlich mit dem Vater Eins): Nun aber kann man zum Vater nur durch den Sohn kommen, also auch zur Gnosis nur durch die Pistis [3]). „So ist die Gnosis des Sohnes und des Vaters nach dem gnostischen Kanon, ich meine den ächten gnostischen: Erfassung und Empfang der Wahrheit durch die Wahrheit" [4]). Diese hat man empfangen mittelst des Glaubens, diesen „Ohren der Seele": „wenn also der Herr sagt (Matth. 11, 15): Wer Ohren hat zu hören, der höre, — so heißt das, wenn er geglaubt hat, so soll er verstehen, wie er das sagt (= wie das gemeint ist) was er sagt" [5]). So ist es also der Wunsch des Herrn selbst, daß dieser Glaube sich zur Gnosis erhebe. Aber auch der

---

1) Strom. VII, 2, 834/5.

2) Strom. V, 1, 643: ἤδη δὲ οὔτε ἡ γνῶσις ἄνευ πίστεως, οὔθ' ἡ πίστις ἄνευ γνώσεως.

3) Strom. V, 1, 643/4: ἐκ πίστεως γὰρ εἰς γνῶσιν, διὰ υἱοῦ πατήρ. Anders auch so: es soll sich die Pistis auf den Sohn, die Gnosis auf den hl. Geist beziehen = durch Erleuchtung des hl. Geistes wird die im Glauben an den Logos bestehende Pistis zur Gnosis erhoben. Strom. V, 1, 643.

4) Strom. V, 1, 644.

5) ebendas.

Apostel redet von einem doppelten Glauben, oder vielmehr von Einem Glauben, der Wachsthum und Vollendung empfängt". Der gewöhnliche Glaube ist die Grundlage, Gnosis was nach dem Apostel darüber erbaut ist und gebaut wird auf Grund der Lehre und der Erfüllung der Gebote; der Glaube ist (wie das Beispiel der Apostel beweist) so ein Senfkörnlein, das heranwächst bis in ihm ruhen alle göttlichen Gedanken (**τοὺς περὶ τῶν μεταρσίων λόγους**) [1]). Denn, auch dabei bleibt Cl., der Glaube allein als bloßer Act des Intellekts ohne entsprechendes Verhalten ist keine hinreichende Grundlage für die Gnosis: zuerst muß der Mensch glauben, dann nach dem Glauben leben und dann wird sich in ihm die Liebe zur Erkenntniß entzünden und wird er schließlich die **γνωστικὰ θεωρήματα** erlangen [2]). Die der **πίστις** nachfolgende **παιδεία** ist ein Verlangen nach Gnosis, denn jene besteht in der Erfüllung der Gebote Gottes, wodurch wir Gott ähnlich werden, indem aber letzteres geschieht werden wir zur Gnosis (hier **εὕρεσις** genannt, aber ausdrücklich mit **γνῶσις** identifizirt) befähigt [3]).

So also auf Grund des Glaubens und der sittlichen Selbstvervollkommnung erscheint der Mensch unmittelbar aufgelegt und fähig für den Empfang der Gnosis. Er ist ausgerüstet „mit der Hinterlage, die wir Gott schuldig sind, mit Verständniß und Uebung mitsammt der Ueberlieferung, die auf Gottes Lehre ruht und durch seine Apostel vermittelt ist" [4]); er hat göttlichen Unterricht (im Glauben) empfangen, Sehnsucht und sittliches Ringen verbinden sich damit und

1) ebendas.
2) Strom. VI, 17, 817/8.
3) Strom. VI, 15, 801.
4) Strom. VI, 15, 802.

nun fängt er von selbst an, „zum Gipfel der Gnosis zu streben" [1]). Von der Milch der Unmündigen soll er jetzt zur festen Speise übergehen [2]), von der Erleuchtung (φώτισμα) zur Ruhe des Schauens (ἀνάπαυσις) [3]), „mittelst seines Glaubens, der göttlichen Gnade und den übrigen Reinigungen und Uebungen" [4]) ist er im Stande, von der Stufe der *πιστοί* zu der der *ἐκλεκτοί* oder Gnostiker überzutreten [5]).

---

1) Strom. VII, 7, 867—869.
2) Paed. I, 6, 116; ebenso Strom. V, 10, 685.
3) Paed. I, 6, 115 f.
4) Paed. I, 6, 116.
5) Strom. VII, 2, 832.

Fortsetzung im nächsten Heft.

2.

Die speculative Gotteslehre des Nicolaus von Cusa.

Von Dr. Storz, Repetent.

4. Die symbolische, positive, negative und mystische Theologie.

Wenn gleich Paulus sagt, die sichtbare Welt sei eine Offenbarung Gottes, so erklärt doch, um die Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens auszudrücken, derselbe Apostel und erklären mit ihm einstimmig alle frommen Lehrer der Kirche, die sichtbaren Dinge seien Abbilder des Unsichtbaren in dem Sinne, daß der Schöpfer auf diesem Wege wie in einem Spiegel und Räthsel erkannt werde [1]). Die sinnenfälligen Dinge, sowie die Verstandesdinge sind nur Zeichen oder Symbole des Ewigen und Göttlichen. Hierauf gründet sich die symbolische Theologie, in welcher sich der forschende Verstand der sichtbaren Dinge und seiner abstracten Begriffe bedient, um das an sich unerfaßbare Göttliche auf dem Wege des Symbols zu erkennen.

Für's Erste gebraucht Nicolaus sinnliche Bilder und Gleichnisse und veranschaulicht abstracte Begriffe durch sinn-

1) De doct. ign. I, 9.

reiche Vergleichungen, um mittelst sinnlicher Anleitung den Leser in das geheiligte Dunkel der mystischen Gotteserkenntniß hineinzuführen, und er legt hierauf so viel Gewicht, daß er Gott preist, der den Forschenden mit der Milch des Gleichnisses nähre, bis er ihm stärkere Nahrung reiche [1]). Auch Vergleichungen aus der Sinnenwelt, sagt er, muß man zur Anleitung verwenden, damit der Leser sich leichter zu einfacher Vernunfterkenntniß erhebt [2]). So versinnbildlicht er das Verhältniß Gottes zur Creatur dadurch, daß er Gott als das ewige Licht darstellt, das die Farbe, die „Aehnlichkeit" des Lichtes, schafft, in welcher alles, was gesehen werden kann, enthalten ist [3]); den Begriff der Ewigkeit veranschaulicht das Bild einer Uhr [4]), das absolute Sehen Gottes ein an einem Plafond angebrachtes Bild Gottes, dessen Blick immer in gleicher Weise auf den Beschauenden gerichtet zu sein scheint, wenn dieser auch ganz verschiedene Standpunkte des Sehens einnimmt [5]).

Passender aber als sinnliche Bilder sind die mathematischen Symbole, die Zahlen und die geometrischen Figuren. Denn bedient sich unsere Forschung des Abbildes, so darf natürlich in Beziehung auf dieses Abbild kein Zweifel obwalten, da der Weg zum Ungewissen nur durch das vorausgesetzte Gewisse geht. Nun bewegt sich aber alles Sinnliche wegen der in ihm überwiegenden materiellen Möglichkeit in einem gewissen beständigen Schwanken. Dagegen hat das mehr Abstracte, zu dem die Sätze der Mathematik ge-

1) De visione c. 11.
2) De doct. ign. I, 2.
3) De venat. sap. c. 6.
4) De visione c. 11.
5) L. c. praef.

hören, eine verhältnißmäßig große Festigkeit und Sicherheit. Daher kam es, daß die Philosophen in jenen Sätzen eine Anleitung zur philosophischen Forschung gefunden haben. So lehrte Boëthius, Niemand könne es in den göttlichen Dingen zu einer Wissenschaft bringen, wenn er keine Uebung in der Mathematik habe. Pythagoras, „der erste Philosoph dem Namen und der That nach", setzte alle Untersuchung der Wahrheit in das Verständniß der Zahl. Ihm folgten die Platoniker und die ersten christlichen Philosophen in dem Grade, daß Augustin und Boëthius behaupten, die Zahl sei im Geiste des Schöpfers das erste Urbild der zu erschaffenden Dinge gewesen [1]).

Cusa nahm die Pythagoreische Zahlenlehre in sein System auf und machte von ihr einen ausgedehnten Gebrauch; aber er gewann ihr zugleich einen tieferen Sinn ab, indem er die Zahl als Symbol der göttlichen Ideen auffaßte. Alles Forschen des Verstandes, ohne den überhaupt kein Wissen zu Stande kommt, ist nach ihm, wie oben bemerkt wurde, ein Vergleichen mittelst einer Proportion, ein Aufsuchen des Unbekannten in seiner Proportion mit dem schon Bekannten und Gewissen. „Da nun die Proportion ein Zusammenstimmen in einem unbestrittenen Einen und zugleich ein Andersseín in sich schließt, so läßt sie sich ohne Zahl nicht denken. Die Zahl schließt alles Proportionale in sich, und zwar nicht bloß im Bereich der Quantität, sondern in allem, was immer als Substanz und Accidens zusammenstimmt oder differirt, weshalb Pythagoras lehrte, alles werde durch die Zahl geordnet und erkannt" [2]).

1) De doct. ign. I, 11.
2) L. c. c. 1.

Uebrigens darf man nicht glauben, die Pythagoreer „hätten die Zahl im mathematischen Sinne fassen wollen, wie sie aus unserem Geiste hervorgeht (denn daß diese nicht das Princip für irgend ein Reales sein kann, ist für sich klar); sie sprachen vielmehr symbolisch von der Zahl, die aus dem göttlichen Geiste hervorgeht und von der die mathematische Zahl bloß das Abbild ist. Wie sich nämlich unser Geist zum unendlichen göttlichen Geiste verhält, so die Zahl unseres Geistes zu jener Zahl“ [1]). In diesem Sinne faßt die symbolische Theologie die Zahl als erstes Urbild der Dinge im göttlichen Geiste auf und lehrt mit Pythagoras, alles werde durch die Zahl geordnet und erkannt.

Alles wird durch die Zahl erkannt. Denn das Zählen ist recht eigentlich die Thätigkeit des Verstandes, weil es ein Unterscheiden ist, und gerade deßhalb hat Pythagoras über alles mittelst der Zahl philosophirt, weil er bemerkte, daß kein Wissen möglich sei, außer durch Unterscheidung [2]). Wie ferner der Verstand nicht bloß unterscheidet, sondern auch verbindet und verknüpft, so ist auch das Zählen beides zugleich, ein Entfalten der Einheit und ein Wiederzusammenfassen der Vielheit in die Einheit. Die Zahl ist deßhalb nichts anderes als die Entfaltung des Verstandes. Ohne sie wäre für den Verstand nichts von allem da, was er erfassen und erkennen kann. Indem er zuerst die Zahl aus sich entfaltet, und sich derselben bei seiner Forschung bedient, denkt er alles in der höchsten Aehnlichkeit mit sich selbst.

Es ist aber auch alles durch die Zahl geordnet.

1) De mente c. 6.
2) De ludo globi II. fol. 236.

Denn ohne sie kann die Vielheit der Dinge nicht bestehen, weil es ohne Zahl keine Unterscheidung, Proportion und Uebereinstimmung gibt [1]). Wie mit der Zahl der Begriff der Unterscheidung und der zusammenfassenden Einheit gegeben ist, so stellt sich auch das Universum als eine Einheit in unendlicher Vielheit, als eine Einheit verschiedener und harmonisch geordneter Dinge dar. Wenn nun alles, was aus der absoluten Einheit heraustritt und Object des Verstandes wird, ein Vielfaches und ein einheitlich Verknüpftes ist, das ohne Zahl nicht gedacht werden kann, so geht die Zahl selbst als Princip allem voran d. h. steigen wir von der Verstandeszahl unseres Geistes auf zu den realen Zahlen, den Ideen des göttlichen Geistes, so können wir sagen, in dem Geiste des Schöpfers sei das erste Vorbild der Dinge die Zahl gewesen, wie das erste Urbild der in Aehnlichkeit mit den Dingen von uns geschaffenen Begriffswelt die Zahl unseres Verstandes ist [2]), oder wie das Zählen unseres Verstandes ein Entfalten der Einheit und ein Wiederzusammenfassen der Vielheit in die Einheit ist, so setze der göttliche Geist die Welt der Dinge als Abbild seiner selbst in einer durch die Zahl gegebenen Proportion und Ordnung [3]).

Nach diesem Grundsatz der Zahlenmystik muß Gott gedacht werden als die absolute Einheit, die nicht selbst Zahl, sondern das Princip aller Zahl ist, und die Welt, das Abbild Gottes, als die aus der absoluten Monas stammende Zahleneinheit in deren unendlicher Vervielfältigung. Diese Vervielfältigung richtet sich ihrerseits wiederum nach dem

1) De doct. ign. I, 5.
2) De conject. I, 4.
3) De mente c. 6.

Gesetz der Zahlenentwicklung, dem Quaternar (1 + 2 + 3 + 4 = 10), dem gemäß wir vier Einheiten zu unterscheiden haben: die absolute göttliche Einheit, die relative Einheit des Universums, das sich als die Gesammtheit von zehn höchsten Universalien (zehn Prädicamenten) darstellt, die Gattungen und die Arten, von denen je die folgende die Entfaltung (explicatio) der früheren und die frühere die zusammenschließende Einheit (complicatio) der folgenden ist. Nach demselben Gesetz der Einheitsentfaltung gibt es vier Stufen des Seins, Gott, Geist, Mensch und Natur, von denen das göttliche Sein absolute Einheit ist, während sich die drei Welten des geschaffenen Seins nach der graduell verschiedenen Durchdringung von Einheit und Andersheit (Vielheit und Verschiedenheit) unterscheiden. Wie nämlich in den einen Zahlen z. B. den Wurzelzahlen, die Einheit überwiegt, in andern dagegen, z. B. den Quadrat- und Kubikzahlen, die Einheit gleichsam von der Andersheit verschlungen wird: so geht in der obersten Welt alle Andersheit in die Einheit über, während in der untersten Welt die gerade entgegengesetzte Bewegung herrscht, indem hier das Unsterbliche in der Sterblichkeit, die Wirklichkeit in der Möglichkeit ist u. s. w., und in der mittleren Welt sich ein mittlerer Zustand vorfindet. Von der Annäherung an die Einheit, dem Grad der Aehnlichkeit mit der absoluten göttlichen Einheit hängt der Werth, die Würde und Vollkommenheit eines Weltwesens ab [1]).

Wie mit den Zahlen, so verhält es sich mit den geometrischen Figuren: auch sie können als Symbole der göttlichen Wahrheiten gebraucht werden. Mathematisch aus-

1) De conject. I, 12.

gedrückt, heißt Gott das absolut Größte oder das schlechthin Unendliche und wenn wir dieses auf dem Wege des Symbols, „in räthselhaftem Erkennen", erforschen wollen, müssen wir, da alle mathematischen Zeichen endlich sind, zuerst die mathematischen Figuren mit den Veränderungen, die sie zulassen, als endliche betrachten, sodann die endlichen Verhältnisse entsprechend auf unendliche Figuren übertragen und schließlich diese Verhältnisse der mathematisch unendlichen Figuren auf das schlechthin Unendliche, das über jede Figur, wie über jede Zahl, erhaben ist, transferiren. So hat z. B. Anselmus Gott mit der unendlichen Linie, andere haben die Trinität mit einem Dreieck von drei gleichen Seiten und rechten Winkeln verglichen; wieder andere nannten die unendliche Einheit den unendlichen Kreis. Sie alle hatten eine richtige Auffassung Gottes und schlugen einen Weg ein, auf dem sich eine Fülle göttlicher Wahrheiten gewinnen läßt [1]).

Es ergibt sich nämlich auf diesem Wege, daß Gott, die absolute Monas, der Grund und das adäquateste Maß aller Dinge ist, wie die unendliche Linie das Maß aller geometrischen Figuren, die aus ihr gebildet werden können. Als unendliches Centrum ist er in allem, als unendliche Peripherie alles umfassend, als unendlicher Durchmesser alles durchdringend; als Centrum der Anfang von allem, als Peripherie das Ende von allem, als Durchmesser die Mitte von allem; als Centrum die schaffende, als Durchmesser die gestaltende, als Peripherie die zielsetzende Ursache; Schöpfer als Centrum, Regierer als Durchmesser, Erhalter als Peripherie, das Princip von allem in absoluter Actualität

1) De doct. ign. I, 12.

und Vollkommenheit als unendliche Kugel [1]). Da endlich Gott als die Complication von allem alles in sich eint, alles Entgegengesetzte, alles was geschieht und nicht geschieht, obschon es geschehen könnte, so ist er die göttliche Vorsehung, in Bezug auf welche nichts den Charakter des Zufalls an sich hat, weil alles in Gott als der absoluten Ursache enthalten und diese Ursache als solche das schlechthin nothwendige Sein ist [2]).

Auch das trinitarische Leben Gottes läßt sich auf dem Weg des mathematischen Symbols veranschaulichen. Das göttliche Wesen nämlich, das der Welt vorangeht, muß auch der Vielheit, Ungleichheit und Trennung der weltlichen Dinge als absolute Einheit, Gleichheit und Verbindung vorangehen. Die Einheit erzeugt aus sich die Gleichheit, aber diese Zeugung ist eine Wiederholung der Einheit, so daß die Einheit kein Anderes, sondern die Gleichheit der Einheit erzeugt, was so viel heißt als: die Einheit erzeugt die Einheit und diese Zeugung ist ewig. Aus der Einheit und Gleichheit geht die Verbindung hervor; denn die Verbindung bezieht sich nicht bloß auf Eines, sondern die Einheit geht aus der Einheit in die Gleichheit und von der Gleichheit der Einheit in die Einigung. Aber Einheit, Gleichheit und die aus beiden hervorgehende Verbindung sind eins und dasselbe, der Eine Gott, der mit Bezug auf die Dreiheit Vater, Sohn und hl. Geist genannt wird [3]).

Bringen wir in der symbolischen Theologie das Princip der Coincidenz zur Anwendung, so fassen wir Gott, das absolut Größte, als dasjenige Wesen auf, in welchem alle

1) L. c. c. 16—23.
2) L. c. c. 22.
3) L c. c. 7—9.

endlichen Größenunterschiede, die Gegensätze des Großen und Kleinen, des Größeren und Kleineren, des Größten und Kleinsten, coincidiren, als das absolute Maß aller Dinge, das, als einheitliches Urbild, in jedem Dinge ganz und in keinem besonders ist. Die Coincidenz aber wird veranschaulicht durch geometrische Figuren, indem man zeigt, daß, während die endliche Linie gerade oder krumm, Dreieck oder Kreis oder Kugel sein kann, in der unendlichen Linie der Gegensatz des Geraden und Krummen coincidirt und daß dieselbe Dreieck, Kreis und Kugel zugleich ist, woraus sich ergibt, daß die unendliche Linie so in jeder endlichen Linie ganz ist, daß jede in ihr ist [1]). Vom mathematischen Unendlichen erhebt man sich dann zum schlechthin Unendlichen, um zu erkennen, wie in diesem die endlichen Gegensätze coincidiren. Vergleichen wir z. B. den Kreis mit dem Polygon, so begreift er alle möglichen Polygone in sich (complicat), jedoch nicht in der Weise, wie der unendliche Gott alles Begrenzbare oder Endliche. Von dieser Erwägung erhebt sich der Geist zum schlechthin Unendlichen, und betrachtet die unendliche Kraft des Urprincips, die alle Formen der Dinge in ihrer Idee in sich faßt [2]).

Insbesondere erscheint es sehr angemessen, das Princip der Coincidenz, mittelst dessen wir uns vom Symbol zur vernünftigen Erkenntniß des Ewigen erheben, zur speculativen Betrachtung der Trinitätslehre zu verwerthen. Denn diese Lehre fordert eine gewisse Coincidenz der Einheit und Dreiheit und schließt insofern einen für den zählenden, unterscheidenden Verstand unbegreiflichen Inhalt in sich. Auf

1) L. c. I, c. 12—23.
2) Compl. theolog. c. 5.

sie wendet denn auch Nicolaus im ersten Buch der docta ignorantia vorzugsweise das Princip der Coincidenz an und gibt dabei nicht undeutlich das Bestreben kund, dasselbe eben im Lichte der Trinitätslehre als das richtige und nothwendige Princip der christlichen Speculation erscheinen zu lassen. In den göttlichen Dingen, sagt er, darf man Unterscheiden und Nichtunterscheiden nicht als zwei Gegensätze festhalten, sondern muß sie antecedenter in ihrem einfachsten Princip fassen, wo Unterscheiden und Nichtunterscheiden noch nicht etwas Verschiedenes sind; dann versteht man, daß Dreiheit und Einheit dasselbe sind. Denn wo Unterscheiden zugleich Nichtunterscheiden ist, da ist die Dreiheit Einheit und umgekehrt, wo Nichtunterscheiden zugleich Unterscheiden ist, da ist die Einheit Dreiheit. So verhält es sich auch mit der Mehrheit der Personen und der Einheit des Wesens; denn wo Mehrheit Einheit ist, ist die Dreiheit der Personen dasselbe, wie die Einheit des Wesens und umgekehrt, wo die Einheit Mehrheit ist, ist die Einheit des Wesens Dreiheit in den Personen [1]). Mit der absoluten Einfachheit des göttlichen Wesens ist die göttliche Trinität wohl vereinbar, da, wie auch Papst Cölestin in seinem Glaubensbekenntniß sagt, Gott insofern Einer ist, als er dreieinig ist, und insofern dreieinig, als er Einer ist. Trotz der Coincidenz der Einheit und der Dreifaltigkeit ist doch eine andere Person der Vater, eine andere der Sohn, eine andere der hl. Geist; nur muß man bedenken, daß das Zählen eine Thätigkeit des Verstandes ist, und darf man nicht an eine Dreiheit denken, wie sie sich im Anderssein des Endlichen findet; derjenige, sagt der hl. Augustin, welcher in der Trinität

1) De Doct. ign. I, 19.

anfängt zu zählen, fängt an zu irren, weil man, wie Paulus in der Apostelgeschichte lehrt, bei der Betrachtung des göttlichen Wesens die Modalitäten des endlichen Seins aufgeben muß [1]).

So viel über die symbolische Theologie des Cusaners.

Auf sie stützte man schon mehrfach den Vorwurf des Pantheismus, ganz abgesehen von dem Princip der Coincidenz, das auch in ihr zur Anwendung kommt. Allein man darf sie nur von der übrigen Theologie des Cusaners gehörig unterscheiden und als das auffassen, was sie nach Cusa sein soll, als symbolische Darstellung der an sich für den Verstand unerfaßbaren göttlichen Wahrheiten, und man wird anerkennen müssen, daß sie sich mit dem theistischen Gottesbegriff wohl vereinbaren läßt. Daß vor allem beim Gebrauch sinnlicher Bilder und Gleichnisse Nicolaus so wenig als Gerson adäquate Bestimmungen des göttlichen Wesens geben wollte, ist an und für sich klar. Aber auch seine Zahlenmystik bietet keine Schwierigkeiten dar, wenn gleich in ihr Gott als die absolute Monas bezeichnet wird, welche alles in sich begreift, und das Universum als die Entfaltung der göttlichen Einheit. Denn die Zahl soll doch nichts anderes sein als ein Symbol der göttlichen Ideen, der Principien der Dinge. Die göttliche Monas selbst, sagt Cusa, ist nicht Zahl, sondern das Princip aller Zahl und kann nie Zahl werden, weil sie der Vervielfältigung nicht fähig [2]), d. h. weil Gott das absolute Princip der Dinge und eine Entfaltung des göttlichen Wesens selbst in eine Vielheit von Wesen unmöglich ist. „Die unzählbare Monas ist über alle

---

1) Apolog. fol. 70—71.
2) De doct. ign. I, 5.

Zahl erhaben, als das Princip aller Zahlen. Es gibt keine Coordination noch irgend ein Verhältniß der Zahl zu dem absolut Unzählbaren" [1]). Durch die mathematische Bezeichnung Gottes als der absoluten Monas wird daher bloß die absolute Einheit des göttlichen Wesens gegenüber der Vielheit der Weltdinge zum Ausdruck gebracht, die Art und Weise aber, wie die Vielheit der Dinge aus der göttlichen Monas hervorgeht, nur symbolisch bestimmt. Vom gleichen Gesichtspunkt aus ist auch die mathematische Darstellung der Trinitätslehre zu beurtheilen. Es kommt in ihr allerdings bloß der Begriff der absoluten Einheit, nicht der der Dreipersönlichkeit zur Geltung, weshalb Stöckl [2]) sie für Modalismus hält. Cusa selbst aber war weit entfernt, das dreipersönliche Wesen Gottes durch mathematische Bestimmungen erschöpfen, ja auch überhaupt nur adäquat determiniren zu wollen, wie er denn ausdrücklich sagt, die Einheit Gottes sei keine mathematische, sondern eine wahre und lebendige, auch die Dreiheit sei keine mathematische, sondern eine lebendige Correlation [3]).

Auf die symbolische Theologie folgt die affirmative (positive). Diese geht von der Erkenntniß der Welt aus, um zur Bestimmung des göttlichen Wesens aufzusteigen. Jedoch können nach den Grundsätzen der Wissenschaft des Nichtwissens auch ihre Bestimmungen des absoluten Wesens nicht adäquat sein, da jede positive Behauptung über Gott bloße Muthmaßung ist, welche das Ansich der Wahrheit im Anderssein erfaßt. Sie gibt Gott affirmative Namen; Namen aber entstehen eben nur aus einer gewissen Thätig-

1) De filiat. fol. 123.
2) A. a. O. S. 50.
3) Possest. fol. 260.

keit des Verstandes, der das Eine vom Andern unterscheidet [1]), während das Unendliche über alle endliche Begrenzung und Unterschiedenheit erhaben ist. Zwar erhebt sich jede Religion in ihrer Gottesverehrung mittelst der affirmativen Theologie zur Anbetung Gottes als des weisen, gnädigen, des Lebens, der Wahrheit, der Gerechtigkeit u. s. w. und diese Gottesverehrung ist nicht nichtig und unwahr, da die Welt ein Abbild Gottes ist, aber der Glaube, der sich in ihr ausspricht, wird durch die Wissenschaft des Nichtwissens richtiger aufgefaßt, indem diese zeigt, daß die Begriffe der affirmativen Theologie nicht das Wesen Gottes an sich bestimmen und daher Gott an sich weniger zukommen als nicht zukommen [2]). Solche Namen können Gott nur im Verhältniß zu den Creaturen beigelegt werden; nicht als ob die Creaturen Ursache hievon wären, sondern umgekehrt kommen sie ihm vermöge seiner unendlichen Allmacht im Verhältniß zu den Geschöpfen zu. So bezeichnet das Wort Leben, welches alles Lebende umfaßt, nicht das Wesen Gottes an sich, sondern sein Verhältniß zur Creatur, insofern er die Ursache alles Lebens ist [3]). Ebenso konnte Gott von Ewigkeit her schaffen; denn hätte er dieß nicht gekonnt, so wäre er nicht die höchste Allmacht. Wenn ihm daher gleich der Name Schöpfer zukommt, bevor ein Geschöpf war, so kommt er ihm doch nur im Verhältniß zu den Geschöpfen zu. Auf dieselbe Weise verhält es sich mit der Gerechtigkeit und anderen affirmativen Namen, die wir wegen einer gewissen Vollkommenheit, welche durch diese Namen bezeichnet wird, aus dem Leben der Geschöpfe auf Gott übertragen. Alle

1) De doct. ign. I, 24.
2) L. c. c. 26.
3) De venat. cap. c. 33.

diese Namen sind in Wahrheit von Ewigkeit her in seiner höchsten Vollkommenheit und seinem unendlichen Namen insofern enthalten, als er der Urgrund aller Dinge ist, welche wir durch diese Namen bezeichnen und von welchen wir sie auf Gott übertragen [1]). Eben deshalb aber sind alle Affirmationen unzureichend, wenn es sich darum handelt, das Wesen Gottes an sich zu bestimmen; nur ein relativer Unterschied besteht unter ihnen: je mehr Vollkommenheit eine Affirmation Gott beilegt, desto wahrer ist sie, so daß es z. B. wahrer ist, Gott sei Intelligenz oder Leben, als er sei Stein, Erde, Körper [2]). Auch das Wort: Sein ist keine präcise Bezeichnung für das Absolute [3]), das den Grund seines Seins in sich selbst hat und die Ursache alles weltlichen Seins ist. Am adäquatesten ist noch der Begriff der absoluten Einheit [4]), weil dieser die Erhabenheit Gottes über alle endliche Vielheit und Verschiedenheit ausdrückt.

Den Grundsatz, daß die affirmativen Namen unzureichend seien zur Bezeichnung Gottes, der absoluten Ursache aller Dinge, wendet Cusa folgerichtig auch auf die Namen der göttlichen Personen an und sagt, daß auch diese Namen Gott im Verhältniß zu den Geschöpfen beigelegt werden. „Die Creatur beginnt dadurch, daß Gott — Vater ist, ihr Sein, dadurch daß er Sohn ist, erlangt sie ihre Vollendung, dadurch daß er hl. Geist ist, ist sie mit der ganzen Weltordnung im Einklang. Dies sind die Spuren der Trinität in jeglichem Ding" [5]). In diesen Worten will der Cusaner,

1) De doct. ign. I, 24.
2) L. c. c. 26.
3) L. c. c. 6.
4) L. c. c. 24.
5) L. c. c. 24.

wie schon der zuletzt angeführte Satz andeutet, nicht die Trinität modalistisch deuten, sondern eben bloß das behaupten, daß die Namen: Vater, Sohn und Geist nicht adäquat, sondern vom Endlichen auf Gott übertragen seien, was er deutlicher in folgenden Worten ausspricht: „Wenn unsere hl. Kirchenlehrer die Einheit den Vater, die Gleichheit den Sohn, die Verbindung den hl. Geist genannt haben, so haben sie hiebei auf die Aehnlichkeit mit irdischen Verhältnissen Rücksicht genommen; denn im Vater und Sohn ist eine gewisse Gemeinsamkeit der Natur, welche Eine ist, und es besteht unter ihnen eine gewisse Verbindung der Liebe“ [1]). Weil eine Aehnlichkeit zwischen dem dreieinigen göttlichen Urbild und seinem endlichen Abbild besteht, so sind die Namen der göttlichen Personen allerdings wahr, aber doch nicht adäquat.

Auf Grund dieser Aehnlichkeit des Absoluten mit dem Endlichen, auf welche überhaupt die Bestimmungen der affirmativen Theologie sich stützen, führt Nicolaus selbst mehrere Beweise für die Dreieinigkeit des absoluten Wesens, von denen wir hier nur einige anführen wollen. Gott muß dreieinig sein als absoluter Geist. Erkennt sich Gott, so erzeugt er das Wort oder den Begriff von sich selbst und beide sind in Liebe verbunden [2]). Ferner besteht die Einheit des vernünftigen Erkennens in dem Erkennenden, dem Erkennbaren und dem Erkennen. Erheben wir uns nun vom Endlichen zum absolut Größten, so müssen wir sagen, es sei das am meisten Erkennende, das am meisten Erkennbare und das höchste Erkennen, also die größte und vollkommenste

1) L. c. c. 9.
2) De cribrat. Alchor. II, 6. Compend. c. 7.

Einheit in der Dreiheit [1]). Sagen wir endlich, Gott habe Liebe, so ist er, was er hat, er ist das Wesen der Liebe. Weil nun die Liebe eint, so gehört die Einheit zum Wesen der Liebe. Die Liebe erzeugt aber auch die Gleichheit ihrer selbst und aus beiden geht ihr Band, die verbindende Liebe hervor. Die Liebe ist die Verbindung des Vaters und des Sohnes, von welchen sie ausgeht [2]). Zudem ist Gott unendlich liebenswürdig und kann daher nur von einem unendlich Liebenden so geliebt werden, wie er es verdient. Sein unendlich Geliebtwerdenkönnen setzt ein unendlich Liebenkönnen voraus und aus beiden entsteht das unendliche Band der Liebe. So ist Gott die liebende Liebe, die liebenswürdige Liebe und die Verbindung beider; nur so wird er als die unendliche und vollkommenste Liebe begriffen [3]). Wie aus dem liebenden Gott der liebenswürdige Gott erzeugt wird, welches Erzeugen ein Denken ist, so geht aus dem liebenden Gott und dem aus ihm erzeugten liebenswürdigen Gedanken die Wirksamkeit und der Begriff hervor, der ein Band ist und ein Gott, der den zeugenden Gott und den aus ihm erzeugten Gedanken einigt. Diese Einigung oder Verbindung wird Geist genannt, weil der Geist gleichsam eine Bewegung ist, die aus dem Bewegenden und dem Bewegbaren hervorgeht [4]).

Sind nun aber die affirmativen Namen, die wir Gott beilegen, bloß insofern wahr, als Gottes Wesen das Urbild der Welt, dagegen insofern inadäquat, als Gott nicht die Welt, sondern die absolute Ursache der Welt ist, so

1) De doct. ign. I, 10.
2) De cribrat. Alch. II, 7.
3) De visione Dei c. 17.
4) L. c. c. 19.

müssen wir, um das Wesen des, wie die Mystiker sagen, über alle endliche Bestimmtheit erhabenen Gottes zu erfassen, über die positiven Verstandesbegriffe hinausgehen, um durch dieses Hinausgehen das an sich unerfaßbare göttliche Wesen wenigstens relativ präciser zu bestimmen. Dies geschieht in der negativen Theologie, welche, wie Gerson lehrt, den Inhalt der Gotteserkenntniß durch Abstraction vom Geschöpflichen und durch Hinaustreten des Geistes in die göttliche Finsterniß gewinnt. „Unsere hl. Wissenschaft des Nichtwissens, sagt Cusa, hat uns belehrt, daß Gott unaussprechlich ist, weil er größer ist als alles, was genannt werden kann. Da dies ausgemacht ist, so werden wir von ihm richtiger auf dem Wege des Ausschließens und Negirens denken, gleich dem großen Dionysius, der ihn weder Wahrheit noch Vernunft noch Licht noch irgend etwas genannt wissen wollte". Wir müssen, kurz gesagt, alles Endliche, Geschöpfliche und insbesondere alles, was eine Unvollkommenheit desselben in sich schließt, hinwegdenken und Gott einfach als das Nichtendliche, Nichtgeschaffene und schlechthin Vollkommene auffassen. „Diese negative Theologie bildet eine so nothwendige Ergänzung der positiven, daß Gott ohne sie nicht als unendlicher Gott, sondern vielmehr als Geschöpf verehrt würde. Dies Letztere aber ist Götzendienst, der dem Abbilde erweist, was nur der Wahrheit gebührt". Sind in der Gotteserkenntniß die Affirmationen unzureichend, so sind die Negationen, welche den unendlichen Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf zum Ausdruck bringen, wahr und um so wahrer, je mehr Unvollkommenheiten sie von dem göttlichen Wesen hinwegnehmen. „So ist es wahrer, Gott sei kein Sein, als er sei nicht Leben, nicht Intelligenz,

wahrer, er sei nicht Trunkenheit, als er sei nicht Tugend" [1]).

Weil die Negationen überhaupt wahrer sind als die Affirmationen, so leuchtet die präcise Wahrheit recht eigentlich in der Finsterniß unseres Nichtwissens in unerfaßbarer Weise und gibt sich in der Wissenschaft des Nichtwissens als unbegreiflich zu erkennen. Denn die Negation nimmt ja nur hinweg und ponirt nichts, so daß man **via negationis** mehr das, was Gott nicht ist, als das, was er ist, findet. In mystischer Betrachtung dieser Erhabenheit des göttlichen Wesens ruft der Cusaner aus: „Mein Herr und Gott, ich sehe dich im Ursprung des Paradieses und weiß nicht, was ich sehe, weil ich nichts Sichtbares sehe; ich weiß nur das allein, daß ich weiß, ich wisse nicht, was ich sehe und könne es nie wissen. Ich weiß dich nicht zu benennen, weil ich nicht weiß, was du bist. Und sagt mir auch jemand, dies oder jenes sei dein Name, so weiß ich gerade daraus, daß er einen Namen angibt, daß dies nicht dein Name ist. Denn jegliche Bezeichnung durch Namen ist die Mauer, über welche hinaus ich dich sehe. Gibt jemand einen Begriff an, durch den du begriffen werden sollst, so weiß ich, daß dies nicht der Begriff von dir ist; denn jeder Begriff hat seine Schranke innerhalb der Mauer des Paradieses. Auch von jedem Bild und Gleichniß, nach dem du zu denken wärest, weiß ich, daß es nicht dein Bild ist. Eine hohe Mauer trennt dich von all dem. Erhebe ich mich daher so hoch als möglich, so sehe ich dich als die Unendlichkeit. Als solche bist du unzugänglich, unerfaßbar, unnennbar, unsichtbar. Wer sich dir nahen will, muß über alle Begriffe, Grenze und Be-

---

1) De doct. ign. I, 26.

grenztes sich erheben. Der Geist muß unwissend werden und in's Dunkel sich stellen, wenn er dich sehen will [1]).

In gewisser Beziehung aber scheint es nur so, als ob die negative Theologie bloß hinwegnehme und nichts ponire. Denn genau betrachtet, ist der Begriff des Endlichen ein negativer und der des Unendlichen der wahrhaft positive Begriff. Indem daher die negative Theologie die Negativität, mit der alles Endliche behaftet ist, in Bezug auf Gott negirt, stellt sie die göttliche Wesenheit als das wahrhaft positive Sein dar. Die endlichen Dinge nämlich, sind bedingt, also nicht aus sich selbst. Insofern sehen wir die sichtbare Welt nur in Verbindung mit dem Nichtsein. Nehmen wir nun diese erste aller Negationen: nicht sein, so haben wir hier eine Voraussetzung und eine Verneinung; denn sie setzt das Sein voraus und negirt es. Das Sein, welches sie voraussetzt, ist vor dem Nichtsein, d. h. es ist ewig, und das Sein, welches negirt wird, hat nach dem Nichtsein seinen Anfang. Die Negation, welche das endliche Sein trifft, negirt somit das ewige Sein, was nichts anderes heißt, als daß das Sein, welches nach dem Nichtsein seinen Anfang hat, nicht ewig ist. So sehen wir denn die Welt negativ als Nicht-Gottsein und Gott sehen wir vor dem Nichtsein. Daher wird in der negativen Theologie das Nichtsein von ihm negirt und das wahre Sein von ihm ponirt [2]). Aus diesem Grunde ist die Theologie, wenn sie sich auf negativem Wege zum Unendlichen erhebt, nicht rein negativ.

Dennoch will der Cusaner, wie er sich ausdrückt, nicht bei der negativen Theologie stehen bleiben. Die Sache aber,

1) De visione Dei c. 13.
2) Possest fol. 264.

genauer betrachtet, will er gerade die Seite der negativen Theologie hervorkehren, wonach diese durch Negation des Endlichen das wahrhaft positive Sein Gottes gewinnt. Wenn er sagt: erhebe ich mich so hoch als möglich, dann sehe ich Gott als die Unendlichkeit, so heißt dies so viel als: der adäquateste Begriff von Gott ist der der absoluten Einheit; denn dieser Begriff drückt eben aus, daß Gott vor aller endlichen Vielheit und Gegensätzlichkeit, über diese erhaben und daher das nicht-endliche (unendliche) Wesen ist, zu dem wir uns im speculativen Denken erheben sollen. Dies ist der tiefere Sinn seiner Lehre von der Coincidenz der Gegensätze.

In Betreff des Princips der Coincidenz sagt Cusa, er habe es, ehe er irgend einen der alten Theologen gelesen, wie durch Erleuchtung von oben empfangen [1]), sodann aber, als er sich im eifrigen Studium den Schriften der Gelehrten zuwandte, in verschiedenen Wendungen wiedergefunden [2]). Ein solcher Gewährsmann ist für ihn besonders Dionysius Areopagita, auf den er sich in einem Briefe „an den Abt und die Brüder zu Tegernsee" beruft. Wenn der Areopagite, schreibt Nicolaus, die Ermahnung gibt, man solle unwissend sich in die mystische Theologie erheben, so will er damit nichts anderes sagen, als daß die Speculation, die in dem Hinaufsteigen unserer Vernunft bis zur Einigung mit Gott und der unverhüllten Anschauung desselben besteht, ihre Vollendung nicht erreicht, so lange sie ausspricht, Gott werde von ihr erkannt; man müsse also auf dem bezeichneten Wege sich über alles Erkennbare erheben,

1) De doct. ign. III. Perorat.
2) Apolog. fol. 67.

dann dringe man in die Wolke und Finsterniß ein. Erkennt mein Geist nicht mehr, so steht er im Dunkel der Unwissenheit und gewahrt er diese Finsterniß, so ist dies ein Zeichen, daß dort Gott ist, den er sucht. „Wenn gleich übrigens fast alle Gelehrten sagen, die Finsterniß finde man dann, wenn alles von Gott hinweggenommen wird, so daß der Suchende vielmehr nichts als etwas finde, so ist es doch nicht meine Meinung, daß jene auf die rechte Weise in die Finsterniß eindringen, welche sich einzig auf die negative Theologie beschränken.“ Denn durch diese wird Gott nicht enthüllt erkannt; man findet mehr das Nichtsein als das Sein Gottes. Sucht man ihn aber auf affirmativem Wege, so findet man ihn nur durch Vermittlungen, verhüllt, nicht enthüllt. Dionysius hat nun in den meisten Stellen für die Theologie die Disjunction als Norm bezeichnet: man müsse entweder affirmativ oder negativ zu Gott aufsteigen. In derjenigen Schrift dagegen, in welcher er die mystische Theologie und die Wissenschaft (Scholastik) auf eine zulässige Weise vereinen will, geht er über die Disjunction hinaus bis zur Verbindung (copulationem) und Coincidenz der Gegensätze, bis zur einfachsten Einigung, über aller Position und Negation, wo die Negation mit der Position und umgekehrt coincidirt. Das ist nun die heilige mystische Theologie, die kein Philosoph erreicht hat noch erreichen konnte, so lange das gewöhnliche Princip der ganzen Philosophie in Geltung war, daß zwei Contradictionen nicht coincidiren. Der mystische Theologe muß über alle Verstandeserkenntniß hinaus in die Finsterniß eingehen. Dann wird er gerade das für den Verstand Un=

mögliche: zumal sein und nicht sein, als die Wahrheit erkennen; ja gerade die dichte Finsterniß der Unmöglichkeit ist die höchste Nothwendigkeit. Denn die mystische Theologie ist das Eintreten in die absolute Unendlichkeit, die Unendlichkeit aber ist die Coincidenz der Gegensätze. Niemand kann Gott mystisch sehen außer in der Finsterniß der Coincidenz, welche die Unendlichkeit ist [1]).

Das Princip der Coincidenz ist das Princip der Vernunfterkenntniß. Die Vernunft, das höhere Abbild der absoluten Einheit, erfaßt das göttliche Wesen in präciserer Weise als der bloße Verstand, sie erfaßt es als die absolute Unendlichkeit, in deren Finsterniß die endlichen Gegensätze verschwinden. Wenn wir daher von der Verstandeserkenntniß zur vernunftgemäßen Erkenntniß Gottes emporsteigen, um den positiven Inhalt der mystischen Gotteserkenntniß wissenschaftlich d. h. mit Hilfe des Verstandes zu entwickeln, müssen wir das Princip der Verstandeserkenntniß überschreiten und das der Coincidenz der Gegensätze als das höhere Vernunftprincip adoptiren. Während der Verstand, entsprechend der Vielheit und Verschiedenheit der endlichen Dinge, gerade das Gesetz des Widerspruchs, die Unvereinbarkeit des Entgegengesetzten als oberstes Gesetz festhält, muß man bei der vernünftigen Erforschung der göttlichen Dinge die Gegensätze in Eins zusammenfassen. Damit macht man den ersten Schritt in das Gebiet der mystischen Theologie und beginnt, das Wesen Gottes in seiner Unendlichkeit oder absoluten Einheit aufzufassen.

Indem Nicolaus, um Scholastik und Mystik auf eine zulässige Weise zu vereinigen, das Princip der Coincidenz

---

1) Scharpff a. a. O. S. 187—188.

zum Grundgesetz seiner Dialektik machte und auf diesem Wege sich über den Standpunkt der bloßen Scholastik erheben wollte, war er sich dessen wohl bewußt, daß er damit in eine entschiedene Opposition zur scholastischen Dialektik trete und der Gefahr, mißverstanden zu werden, sich aussetze. Denn der Scholastiker wollte eben in der subtilen Anwendung der Distinction seine dialektische Meisterschaft zeigen und konnte das Princip der Coincidenz leicht in einem mit der kirchlichen Lehre unverträglichen Sinne auffassen. Eine vieljährige Gewohnheit, sagt in dieser Hinsicht der Cusaner, ist eine so große Macht, daß eher das Leben vieler Menschen aufgeopfert wird als die Gewohnheit, wie wir in den Verfolgungen der Juden, Saracenen und anderer hartnäckiger Häretiker sehen; ihnen gilt ihre verderbliche Meinung, im Verlaufe der Zeiten erstarkt, als ein Gesetz, das sie dem Leben vorziehen. Da nun dermalen die Aristotelische Secte dominirt, welche die Coincidenz der Gegensätze für eine Häresie hält, während sie doch die erste Stufe zur Erhebung in die mystische Theologie ist, so wird diese Coincidenz von den Anhängern jener Secte als ganz ungereimt und dem beabsichtigten Zweck gerade entgegenwirkend verworfen und es ist ein wahres Wunder, wenn einer die Secte verläßt und sich mit Verwerfung des Aristoteles auf einen höheren Standpunkt stellt [1]).

Andrerseits aber fand Cusa in der scholastischen Theologie doch wesentliche Anknüpfungspunkte für sein Princip der Coincidenz. Abgesehen von der Antinomie, die sich für den unterscheidenden Verstand aus dem Gegensatz der absoluten Einheit und der Dreifaltigkeit des göttlichen Wesens

---

1) Apolog. fol. 64—65.

ergibt, war es der Begriff der absoluten Einheit Gottes selbst, der bereits von den Nominalisten in exclusiver Weise geltend gemacht worden war, woraus sich die Folgerung ergab, daß die verschiedenen Eigenschaften und Vollkommenheiten, die man Gott beilegt, bloße entia rationis seien. Von diesem Gesichtspunkte aus sagt der Cusaner: die ganze Gotteslehre ist kreisförmig und bewegt sich im Kreise, so daß die göttlichen Attribute sich gegenseitig bewahrheiten; die höchste Gerechtigkeit ist die höchste Wahrheit und die höchste Wahrheit ist die höchste Gerechtigkeit [1]). Die verschiedenen Aussagen über Gott dürfen nicht als reale Differenzen angesehen werden, sondern wir geben bloß von verschiedenen Gesichtspunkten des Verstandes aus Gott verschiedene Attribute, er aber ist „innerhalb der Mauer im Paradiese. Die Mauer ist die Coincidenz des Späteren mit dem Früheren, wo das Ende coincidirt mit dem Anfang, wo Alpha und Omega dasselbe sind" [2]). Gottes Haben ist sein Sein, sein Bewegen Stillestehen, sein Laufen ein Ruhen u. s. w. Mögen wir ihm nach einem Gesichtspunkt des Verstandes Bewegung zuschreiben, nach einem andern Stillestehen, so kann doch in Gott, in dem jedes Anderssein Einheit und jeder Gegensatz Identität ist, eine Verschiedenheit, die nicht zugleich Identität wäre, wenigstens nach dem, was wir unter Verschiedenheit denken, nicht bestehen [3]). Obgleich nun aber in dieser Weise die nominali-

1) De doct. ign. I, 21. Hoc tantum notandum esse admoneo, quomodo omnis theologia circularis et in circulo posita existit. adeo etiam quod vocabula attributorum de se invicem verificentur circulariter: ut summa justitia est summa veritas et summa veritas est summa justitia, et ita de omnibus.

2) De visione Dei c. 10.

3) L. c. c. 3.

stische und die Cusanische Doctrin sich berühren, so besteht doch der große Unterschied, daß die Nominalisten den Begriff der absoluten Einheit in skeptischem Sinne verwertheten, während Cusa denselben durch Negation der Vielheit und Gegensätzlichkeit des Endlichen gewinnt und eben dadurch das wahrhaft positive, unendliche Sein Gottes ponirt. Nicolaus überwindet so die nominalistische Skepsis und zeigt den Weg, den das Denken einschlagen muß, um zur Erkenntniß Gottes zu gelangen.

Es ist dies der Weg, auf dem wir auch den scholastischen Begriff von Gott als dem allerrealsten Wesen gewinnen müssen. Wenn wir auf das absolut einfache Wesen Gottes die Bestimmtheiten der endlichen Dinge übertragen, so ergibt sich, daß alle Namen, die man ihm beilegt, nur die Entfaltung des Einen unaussprechlichen Namens sind, der Gott zukommt und der, weil Gott unendlich ist, unzählige solche, den besonderen Vollkommenheiten des Endlichen entnommene Namen in sich faßt. Die Entfaltung dieses Namens ist deshalb eine vielfache, die immer der Vermehrung fähig ist, und jeder einzelne Name verhält sich zu dem eigentlichen, unaussprechlichen Namen Gottes wie das Endliche zum Unendlichen [1]). Mit Recht lehrt daher Dionysius, alle affirmativen Namen seien nicht genug zusammenfassend (incompactae); kein einzelner Name vermag das unendliche Wesen zu bezeichnen. Wenn wir aber viele Namen zur Bezeichnung des unendlichen Wesens gebrauchen, so dürfen wir ihm nicht den einen im Unterschied von den andern beilegen, sondern können sie nur so auf Gott übertragen, daß sie in der absoluten Einheit des unendlichen

1) De doct. ign. I, 25.

Wesens coincidiren. Nennen wir ihn z. B. die Wahrheit, so ist der Gegensatz die Lüge, nennen wir ihn Substanz, so ist der Gegensatz das Accidens u. s. w. Da er aber nicht eine Substanz ist, die nicht alles ist, ohne einen Gegensatz, nicht Wahrheit, die nicht alles ohne Gegensatz ist, da er überhaupt nicht irgend etwas Besonderes mehr ist, als er alles ist, so dürfen wir ihm solche Namen nicht in ihrer Gegensätzlichkeit, sondern nur in ihrer Coincidenz beilegen. Insofern sagt Hermes Trismegistus mit Recht: da Gott das All der Dinge sei, so habe er keinen besonderen Namen; denn man müßte entweder Gott mit jedem Namen oder alles mit seinem Namen benennen, da er in seiner Einfachheit das All der Dinge in sich begreife. Der Gott zukommende Name lautet also: Einer und alles oder besser: alles in Einheit (omnia uniter). Diese Einheit als absolute Einheit gefaßt, der keine Vielheit entgegensteht, ist der größte Name, der alles in der Einfachheit und Einheit zusammenschließt, ja der unaussprechliche Name, der über allen Verstand geht. Denn wer könnte die unendliche Einheit begreifen, welche unendlich allem Gegensatz vorausgeht, in der alles ohne Zusammensetzung in der Einfachheit der Einheit begriffen ist, ohne Anderes und Gegensatz, wo der Mensch nicht vom Löwen, der Himmel nicht von der Erde verschieden und doch jedes auf die wahrste Weise ist, nicht nach seiner Endlichkeit, sondern complicite die größte Einheit selbst [1]). Diese Einsicht in das Wesen Gottes, sagt Cusa, haben sich die Philosophen und philosophirenden Theologen bisher durch ihr Grundprincip unmöglich gemacht [2]). Was sie abschreckte, das Feld der Coincidenz

1) L. c. c. 24.
2) De conject. I, 12.

zu betreten, war ihre Voraussetzung, man müsse auch Gott, das unendliche Wesen, wie alles, was der endlichen Welt angehört, in der Differenz der Gegensätze aufsuchen. Vor der Differenz der Gegensätze glaubten sie ihn nicht zu finden. Indem sich daher ihre Forschung innerhalb jenes Princips: jegliches ist entweder oder es ist nicht, bewegte, konnten sie nicht zur wahren Erkenntniß Gottes gelangen, da das Absolute älter ist als dieses Princip und über dessen Umfang hinausreicht [1]).

Hier kehrt nun aber der Antagonismus der beiden Grundbestimmungen des göttlichen Wesens als des absoluten Urbildes und der absoluten Ursache der Welt wieder. Wir sind bloß insofern berechtigt, Bestimmtheiten der endlichen Dinge auf Gott zu übertragen, als die göttliche Wesenheit die absolute Idee, das Urbild der Dinge ist und man aus diesem Grunde sagen kann, sie sei die Wesenheit aller Wesenheiten, aus welcher und durch welche diese sind, und es sei nichts außer ihr und alles in ihr nichts von ihr Verschiedenes. Denn „das Urbild ist nothwendig in dem Abbild und das Abbild in dem Urbild enthalten. Das Urbild ist also in allen Abbildern und alle Abbilder sind in ihm. Es bedarf nicht etwa wegen der Vielheit der Abbilder mehrerer Urbilder, da Eines für unendlich viele genügt. Denn naturgemäß geht das Urbild dem Abbild, die Einheit der Vielheit voraus und ist das Urbild aller abbildlichen Vielheit, das in allen Abbildern und in dem alle Abbilder" [2]). Aus diesem Grunde schaut die wahre Einsicht in das Wesen der Dinge verbunden, was der Verstand trennt, und erkennt Gott, weil er die absolute Idee von allem ist, „als das

1) De venat. sap. c. 13.
2) De ludo globi II. fol. 224.

Grundelement alles Seins", welches in der Weise das Einzelne ist, daß es zugleich alles ist, als den „Inbegriff (complicans) von allem in dem Sinne, daß alles in ihm ist, und die Entfaltung von allem (omnia explicans), sofern er in allem ist" [1]).

Damit aber soll nicht gesagt sein, daß Gott und die Welt dem Wesen nach ein und dasselbe seien. Denn alle affirmativen Namen sind ja, wie schon bemerkt, unzureichend und nur insofern wahr, als die Dinge in Gott, ihrer absoluten Ursache, als Wirkungen enthalten sind, kommen ihm also nur in seinem Verhältniß zu den Geschöpfen zu. Kein vernünftiger Mensch, lehrt Cusa, denkt sich Gott anders denn als denjenigen, über den sich nichts Größeres denken läßt und der nicht dieses oder jenes, nicht Himmel oder Erde, überhaupt kein besonderes Sein ist, sondern allem das Sein gibt, indem er als absolutes, schlechthin vollkommenes und einfaches Wesen auch die absolute, schlechthin vollkommene und einfache Form aller Dinge ist [2]). Sein Wesen faßt als Ursache complicite und in absoluter Weise alles in sich, was als Wirkung aus ihm hervortritt [3]). Daher coincidirt das Abbild Gottes sowenig mit dem Urbild als das Verursachte mit der Ursache. Daraus, daß alles in Gott ist als in seiner Ursache, folgt nicht, die Wirkung sei die Ursache, sondern bloß dies, daß die Dinge in ihrer Ursache nur die Ursache sind. Die Monas ist alle Zahl, aber nicht zahlenmäßig; so ist Gott aller Raum unräumlich, alle Zeit unzeitlich, jedes

1) De doct. ign. II, 3.
2) Apolog. fol. 65—66.
3) De visione Dei c. 7.

Geschöpf ungeschöpflich [1]). Obwohl Gott alles in allem ist, so sind doch die Dinge nicht Gott, „wenn gleich man bei richtigem Verständniß das Wort des Hermes Trismegistus gelten lassen mag, Gott werde mit dem Namen aller Dinge und alle Dinge werden mit dem Namen Gottes benannt, so daß der Mensch ein vermenschlichter Gott (Deus humanatus) und diese Welt ein sinnlicher Gott (Deus sensibilis) genannt werden könnte [2]). Das Absolute gibt, als absolute Form des Seins, allem das Sein; es ist nicht die Form eines einzelnen Dinges z. B. der Erde, der Luft, des Wassers, sondern die absolute Form der Form der Erde u. s. w. Die Erde ist daher nicht Gott, sondern Erde, die Luft ist Luft, jegliches Wesen ist dieses durch seine Form, diese Form aber ist nicht die absolute Form, sondern nur deren endliches Abbild.

Daher ist es allerdings wahr, daß die endlichen Gegensätze in Gott coincidiren, aber es ist dies noch nicht die Wahrheit. Als absolute Form aller Dinge ist Gott erhaben und zwar unendlich erhaben über alle endliche Gegensätze [3]). Gott ist alles, sofern er das Grundwesen aller Wesen ist, aber doch nur in der Weise alles, daß er nichts von allem ist, die Grenze (terminus) von allem und durch nichts begrenzbar (terminabilis), also auch durch keinen Begriff begreifbar, das Unendliche, das zwar nicht außerweltlich, aber überweltlich ist. Deshalb müssen wir, um das göttliche Wesen präciser zu erfassen, vom Princip der Coincidenz aus noch höher aufsteigen und zwar in der Weise,

1) Apolog. fol. 68.

2) De dato patr. c. 2.

3) Apolog. fol. 65—66. Et sic dicitur Deus singularis insingulariter, sicut finis infinitus et interminus terminus.

wie wir von der affirmativen Theologie zur negativen fortgeschritten sind, in der Weise also, daß wir die endlichen Gegensätze, die wir im göttlichen Wesen coindiciren lassen, negiren, um nicht nur alle Vielheit und Gegensätzlichkeit des Endlichen von Gott auszuschließen, sondern auch den Wesensunterschied zwischen Gott und der Welt zur Geltung zu bringen oder der Wahrheit Ausdruck zu geben, daß Gott die absolute Ursache der Welt, das Unendliche nicht das Endliche, Gott nicht die Welt und umgekehrt die Welt nicht Gott, sondern das geschaffene Abbild Gottes ist.

Hiemit haben wir die höchste Stufe des theologischen Wissens erreicht. Nach dem Princip der Coincidenz, sagt Nicolaus, wird von der absoluten Einheit nicht einer der Gegensätze mit Ausschluß des andern (nicht disjunctiv), sondern jeder mögliche eine eben so sehr als der andere (copulativ) bejaht. So läßt sich z. B. auf die Frage, ob Gott Mensch sei, antworten: er ist jene Wesenheit, durch welche die Menschheit ist; auf die Frage, ob Gott Engel sei: er sei die absolute Wesenheit des Engelseins. Nun steht jeder Affirmation eine Negation gegenüber. Daher ist der wahrste Begriff von Gott derjenige, welcher die Gegensätze nicht zusammenfaßt (coincidiren läßt), sondern disjunctiv und copulativ verwirft. Die beste Antwort auf die Frage, ob Gott sei, ist somit: daß er weder ist noch nicht ist und daß er nicht — ist und nicht ist. Und diese Negation der coincidirenden Gegensätze wird nicht bloß vom Begriff der absoluten Ursache gefordert, sondern entspricht auch dem Begriff der absoluten Einheit besser als die bloße Coincidenz. „Wenn du die einfachste Einheit selbst nicht — mehr als einfache, denn als nicht einfache, nicht — mehr als Eine

denn als nicht Eine denkst, dann bist du in alle Geheimnisse eingedrungen" [1]). Steht nämlich fest, daß Gott ein absolut einfaches Wesen ist, so schauen wir die göttliche Einheit um so klarer, „je mehr losgetrennt von aller Vielheit wir sie schauen". Nun ist eben „die Negation der Gegensätze disjunctiv und copulativ zugleich viel einfacher als die Zusammenfassung derselben" [2]).

Dies nennt Nicolaus die Sache vom göttlichen Standpunkt aus betrachten (divinaliter intentum explicare), womit er nicht sagen will, daß man durch die Negation der Gegensätze das göttliche Wesen adäquat, sondern nur daß man es in der relativ wahrsten Weise bestimme. Er selbst bemerkt bezüglich der eben angeführten Antwort auf die Frage ob Gott sei, ausdrücklich: „Auch sie bleibt noch Muthmaßung, da die allerpräciseste Antwort für Verstand und Vernunft unerreichbar ist" [3]). Negiren wir nämlich die coincidirenden Gegensätze, so bleibt wenigstens noch der Gegensatz zwischen Affirmation und Negation übrig, über welchen das göttliche Wesen gleichfalls erhaben ist, so daß weder Bejahung noch Verneinung das göttliche Wesen an sich erreicht. Präciser als jede andere Auffassung, wenn gleich nicht vollkommen präcis, „ist daher die Auffassung von Gott dem Unaussprechlichen, welche ihn weit über alle Affirmation und Negation, Gegensatz und Veränderung im unzugänglichen Licht der Intelligenz wohnen läßt" [4]). Seine Wesenheit bleibt für uns in unerreichbarer Ferne und je höher

1) De conject. I. 7.
2) L. c. c. 8.
3) L. c. c. 7.
4) De dato patr. c. 3.

wir in der Erkenntniß zu ihr aufsteigen, desto dichter wird die Finsterniß, in die wir uns zu stellen haben.

Gerade diese Finsterniß aber, die dem Auge unseres Denkgeistes das göttliche Wesen verhüllt, verbürgt uns andrerseits um so fester das Dasein Gottes, und gibt uns die höchste Gewißheit dafür, daß Gott nothwendig existirt, eine Gewißheit, die alle Skepsis überwindet. Denn in Gott coincidirt ja Sein und Nichtsein, oder vielmehr ist er über den Gegensatz von Sein und Nichtsein erhaben. „Das (absolut) Größte hat keinen Gegensatz, weder das Sein noch das Nichtsein. Wie läßt es sich also denken, das Größte könne nicht-sein, da am wenigsten sein bei ihm so viel heißt als am meisten sein" [1])? Auf jede mögliche Frage über Gott muß allererst geantwortet werden, daß sie ungeeignet sei. Denn jede Frage setzt voraus, daß sich in Bezug auf das Gefragte nur der eine der Gegensätze bewahrheiten lasse; auf die Frage aber, ob Gott sei, ist die beste Antwort die, welche beide Gegensätze, Affirmation und Negation, disjunctiv und copulativ zugleich verwirft. Deshalb hat der menschliche Geist von der absoluten Einheit die präciseste Gewißheit [2]). Wie die speculative Erkenntniß des göttlichen Wesens, soweit dieses für die menschliche Vernunft erreichbar ist, so läßt sich also auch die Beweisbarkeit des Daseins Gottes durch Anwendung des Princips der Coincidenz gegen die nominalistische Skepsis sicher stellen.

5. Gott als Schöpfer der Welt.

Wir verkennen nicht das Mangelhafte an der Cusanischen Speculation, ihrer abstracten Verstandesdialektik und

1) De doct. ign. I, 6.
2) De conject. I, 7.

ihren zum Theil gekünstelten Deductionen. Das aber dürfte aus dem Bisherigen zur Genüge erhellen, daß Cusa in seiner Wissenschaft des Nichtwissens, welche die Erkenntniß Gottes aus der Welt vollziehen soll, principiell von der Voraussetzung ausgeht, daß das Verhältniß Gottes zur Welt kein anderes sei als das des Schöpfers zu seiner Creatur und daß er keine mit dieser Voraussetzung unvereinbaren Lehren aufstellt.

Cusa begnügte sich aber nicht mit dieser Voraussetzung, sondern suchte die Lehre von der Schöpfung auch speculativ zu begründen. Schon die Mißverständnisse und offenen Angriffe, welche gerade hinsichtlich dieses Punktes seine erste Hauptschrift erfahren hatte, veranlaßten ihn, in seinen späteren Schriften seine diesfallsige Ansicht einläßlicher darzulegen und ihr eine möglichst klare und bestimmte Fassung zu geben; diesen Zweck verfolgt noch seine letzte und reifste philosophische Arbeit (de venatione sapientiae). Er erkannte aber auch, wie aus dem Bisherigen ersichtlich ist, in der Lehre von der Schöpfung an sich den Ziel- und Höhepunkt der mystisch-speculativen Gotteslehre; die Erkenntniß Gottes aus der Welt findet für ihn ihre Vollendung nur darin, daß die Welt nicht bloß als Abbild des Unendlichen, sondern auch als Geschöpf des Allmächtigen erkannt wird.

Von den beiden theologischen Grundbegriffen war es der Begriff der absoluten Ursache, der uns bisher immer von der Position zur Negation, von einer wissenschaftlichen Bestimmung des göttlichen Wesens in das mystische Dunkel der Unwissenheit fortdrängte. Das endgiltige Resultat der theologischen Speculation war, daß die affirmativen Bestimmungen des göttlichen Wesens nicht genügen, daß sie nicht das Wesen Gottes an sich treffen, sondern nur das ursächliche

Verhältniß Gottes zur Welt, weil Gott nicht die Dinge, sondern die absolute Ursache der Dinge und als solche über alle endliche Bestimmtheit erhaben, ja für Bejahung und Verneinung unerreichbar sei. So machte sich immer der Begriff der absoluten Ursache als Schranke und Correctiv des Begriffs der absoluten Idee, des göttlichen Urbildes der Welt geltend. Dies ist aber offenbar nur erst die Eine Seite der theologischen Speculation. Lassen wir nun umgekehrt auch den Begriff der absoluten Idee als Schranke und Correctiv des Begriffs der absoluten Ursache wirksam werden, so wird es uns möglich sein, aus der mystischen Finsterniß zum Lichte einer positiveren Gotteserkenntniß zurückzukehren, ohne daß wir übrigens hiebei die Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens an sich, diesen Wurzelbegriff der Wissenschaft des Nichtwissens, aufgeben. Ist gleich die Welt nicht Gott, sondern das geschaffene Abbild Gottes, so ist sie doch als solches eine Offenbarung der göttlichen Allmacht, ein Werk Gottes, das von seinem Urheber Zeugniß gibt, ein Gewisses, an das sich der Verstand in der theologischen Forschung halten kann, weil es nicht zu dem Unendlichen in gar keinem Verhältniß, sondern wenigstens im Verhältniß der Wirkung zu ihrer Ursache steht.

Je mehr diese Seite der Gotteserkenntniß in den späteren Schriften Cusa's hervorgekehrt wurde, einen desto bestimmteren Inhalt erhielt der Gottesbegriff; das rein speculative Moment kam gegenüber dem mystischen entschiedener zur Geltung; die Gotteserkenntniß wurde, wie Scharpff bemerkt [1]), aus der engen und düsteren Zelle des mystischen „intrare in caliginem" mitten in die weiten und lichten

1) A. a. O. S. 217.

Räume des Weltalls hinausgeführt, an die Stelle der an sich inhaltslosen Unbegreiflichkeit Gottes der reellste aller positiven Begriffe, der des Könnens, des Vermögens, der Macht, gesetzt und damit die Speculation zu einer Philosophie der göttlichen Allmacht, von der alle Macht in Geist und Natur Zeugniß gibt, erhoben. War dies die Folge der Gegenwirkung, den der Begriff der absoluten Idee gegen den der absoluten Ursache in der Cusanischen Speculation ausübte, so erlitt zugleich der Begriff der absoluten Idee selbst eine Rückwirkung: sein Inhalt, sowie sein Verhältniß zum Begriff der endlichen Idee gewann an Klarheit und Deutlichkeit; die absolute Idee erschien nun in völliger Bestimmtheit als schöpferische Allmacht, welche die Welt als ihr Abbild aus nichts hervorbrachte, und die endlichen Ideen, welche in den wirklichen Einzeldingen auf beschränkte Weise existiren, als die schöpferischen Gedanken Gottes, welche naturgemäß der Vielheit und Verschiedenheit der Einzeldinge als Realprincipien vorangehen. Cusa selbst schreibt in dieser Hinsicht: „Wäre die Wesenheit (aller Wesenheiten), die stets erforscht wurde und stets erforscht werden wird, ganz unbekannt, wie würde man ferner nach ihr forschen, wenn sie, auch gefunden, unbekannt bliebe? Daher sagt ein Weiser, sie werde von allen, wenn gleich nur von ferne, gesehen. Als ich daher vor vielen Jahren lehrte, sie müsse über alle Erkenntnißkraft hinaus, vor aller Verschiedenheit und allem Gegensatz gesucht werden, beachtete ich nicht, daß die in sich selbst bestehende Wesenheit die unveränderliche Subsistenz aller Substanzen ist, keiner Vervielfältigung fähig, nicht die andere und wieder andere Wesenheit anderer Wesen, sondern die gleiche Hypostase von allen. Dann erkannte ich sie als das Können sein (posse esse), da aber nichts

sein kann ohne das Können selbst, so bezeichnete ich das Können (posse) schlechthin als die Wesenheit der Dinge. Die Wahrheit ist, je klarer, um so leichter zu erfassen. Ich meinte früher, sie werde im Dunkeln besser gefunden. Allein sie ist von großer Macht (magnae potentiae), aus der das Können deutlich hervorleuchtet; sie erweist sich als nach allen Seiten hin leicht erkennbar. Denn welcher Knabe oder Jüngling kennt das Können nicht, wenn er sagt, er könne essen, laufen, reden? Was sehe ich aber in allem Verursachten anderes als das Können der ersten Ursache" [1]). „Als daher Gott im Anfange die Kenntniß seiner selbst offenbaren wollte, sprach er: ich bin der alles könnende (omnipotens) Gott d. h. ich bin die Wirklichkeit alles Könnens (actus omnis potentiae). Dieser Name führt die Speculation über alle Sinnen-, Verstandes- und Vernunfterkenntniß zur mystischen Anschauung, wo das Ende aller aufsteigenden Erkenntniß und der Anfang der Offenbarung des unbekannten Gottes ist" [2]). Erfassen wir also das göttliche Wesen als das Können schlechthin, das sich in den verschiedenen Stufen des geschaffenen Seins abbildlich manifestirt, so sind wir auf dem Höhepunkt der Speculation (apex theoriae) angelangt [3]).

In seiner frühesten Hauptschrift, im zweiten Buch der docta ignorantia, macht der Cusaner zunächst die Antinomien geltend, welche sich aus dem Satz ergeben, daß die Vielheit und Verschiedenheit der Weltwesen aus der absoluten Einheit stamme und deren Entfaltung sei, und er spricht

1) De apice theoriae fol. 332—333.
2) Possest fol. 252.
3) De apice theor. fol. 334.

sich in Betreff dieser Antinomien selbst dahin aus, sie hätten keinen anderen Zweck, als zu zeigen, daß das Sein der Creatur auf eine nicht zu erklärende und auszusprechende d. h. für den Verstand unbegreifliche Weise aus dem absoluten Sein stamme, wenn gleich man verschiedene Arten der Lösung der Frage versuchen könne [1]). Wenn er also mit dem Resultat abschließt, daß die Welt als bestmögliche Nachahmung der absoluten Einheit gedacht werden müsse, so soll damit gesagt sein, daß wir zu einer richtigen Einsicht in die Genesis der Welt nicht mittelst des unterscheidenden Verstandes, wohl aber auf dem Wege des vernunftgemäßen Denkens gelangen. Da Gott, sagt er, fern von jeder Mißgunst ist, so ist es ihm unmöglich, ein vermindertes Sein mitzutheilen. Von ihm hat es also das Geschaffene, einig, unterschieden und mit dem Universum verbunden zu sein, und zwar je mehr geeint, desto ähnlicher ist es Gott, daß aber seine Einheit in Vielheit, seine Verschiedenheit in Verwirrung, seine Verbindung in Disharmonie sich befindet, das kann es nicht von Gott noch von irgend einer positiven Ursache haben, das hat es, müssen wir sagen, zufällig (contingenter). Wer will nun aber das Sein des Geschöpflichen begreifen, wenn er in ihm die Begriffe der absoluten Nothwendigkeit, aus der es ist, und der Zufälligkeit, ohne die es nicht ist, zugleich denkt? Es scheint, als ob das Geschöpfliche, das weder Gott noch auch nichts ist, gleichsam nach Gott und vor dem Nichts ist, zwischen Gott und dem Nichts, und doch kann es nicht aus dem Sein und Nichtsein zusammengesetzt sein. Es scheint also weder zu sein, weil es aus dem Sein herabsteigt, noch auch nicht zu sein, weil es

1) Apolog. fol. 74.

vor dem Nichts ist, und nicht aus beiden zusammengesetzt. Geht man davon aus, daß das Geschöpfliche durch das absolute Sein erschaffen ist und im Absoluten Sein, Machen und Erschaffen identisch sind, so scheint das Erschaffen nichts anderes zu sein, als daß Gott alles ist. Ist aber Gott alles, wie läßt sich dann denken, daß das Geschöpfliche nicht ewig ist, da das Sein Gottes ewig, ja die Ewigkeit selbst ist. Soweit also das Geschöpfliche das Sein Gottes ist, ist es ohne Zweifel die Ewigkeit, soweit es jedoch der Zeit anheimfällt, ist es nicht von Gott, weil dieser ewig ist. Wer begreift es nun, daß das Geschöpfliche aus dem Ewigen und dabei zeitlich ist? Faßt man Gott als das bildende Princip des Seins (essendi formam), wie läßt es sich denken, daß er sich nicht mit dem geschöpflichen Sein vermischt? Ist er aber Grund und Ursache des Seins, so kann das Geschöpfliche an diesem seinem Grund nicht so participiren, daß es einen Theil davon ausmacht, da er unendlich und untheilbar ist. Wer will es also begreifen, wie ein unendliches Bildungsprincip von verschiedenen Geschöpfen verschieden participirt wird, da doch das Sein des Geschöpflichen nur ein Widerschein ist und nicht ein solches, das in einem andern positiv aufgefaßt wird, wie die Form in der Materie, wie die Menschheit in Sokrates und Plato? Ebensowenig läßt es sich begreifen, wie Gott durch sichtbare Geschöpfe uns offenbar werden kann. Denn obwohl Gott zur Offenbarung seiner Güte die Welt erschaffen hat, so kann er doch keine andere Form annehmen, weil er die Form aller Formen ist, noch auch in positiven Zeichen erscheinen, da diese Zeichen als solche nothwendig wieder andere Zeichen zu ihrer Vermittlung und so in's Unendliche fort erforderten. Wie kann der Verstand es begreifen, daß das Weltall ein Abbild des

Einen unendlichen Bildungsprincips sei und die Verschiedenheit nur zufällig habe, gleichsam als wäre das geschöpfliche Sein Gott aus Zufall, wie man das Weib Mann aus Zufall nennen könnte? Unser Verstand, sagt Cusa, erfaßt also das Sein des Geschöpflichen nicht, obwohl er weiß, daß dessen Sein aus dem Sein des Größten stamme, und er erfaßt es nicht, weil er über Gegensätze nicht hinauskommt [1]).

Naturgemäß ergeben sich ähnliche Antinomien aus dem Satze, daß das Absolute die zusammenschließende Einheit und die Entfaltung des Alls sei, oder aus dem Satze: Gott ist der Inbegriff von allem in dem Sinne, daß alles in ihm ist; er ist die Entfaltung von allem, sofern er in allem ist. Sagt man nämlich, die Vielheit der Dinge, die in Gott Einheit ist, sei dadurch entstanden, daß Gott in der Ewigkeit das eine so, das andere anders gedacht habe, und hält man dabei fest, daß in Gott Denken und Sein coincidiren, weil er die absolute Einheit ist, so scheint Gott gleichsam in den Dingen vervielfältigt, und doch ist es unmöglich, daß sich die unendliche und höchste Einheit vervielfältige. Wie also Gott alles in sich fasse und entfalte, kann der Verstand nicht begreifen. Betrachten wir die Dinge ohne ihn, so sind sie nichts; betrachten wir ihn, sofern er in den Dingen ist, so dürfen wir uns nicht vorstellen, die Dinge seien etwas, in denen er ist, weil das Sein eines Dinges aus dem absoluten Sein stammt; betrachten wir aber das Ding, sofern es in Gott ist, so erhalten wir Gott und die Einheit und es bleibt nichts anderes übrig, als zu sagen: die Vielheit der Dinge entstehe dadurch, daß Gott im Nichts ist. Wie läßt es sich

---

1) De doct. ign. II, 2.

aber denken, daß die Vielheit der Dinge sich dadurch entfalte, daß Gott im Nichts ist, da das Nichts kein Sein ist? Sagt man endlich, der allmächtige Wille Gottes sei die Ursache der Dinge, so ergibt sich dieselbe Schwierigkeit, da Wille und Sein ebenso wie Denken und Sein in Gott coincidiren.

In diesen Antinomien bleibt der distinguirende Verstand, der in der Scholastik herrscht, befangen, obgleich er von dem richtigen Grundsatz ausgeht, daß Gott die absolute Einheit und die Welt sein Abbild sei, und weil er sich so in Widersprüche verwickelt sieht, tritt an ihn die Versuchung zur Skepsis heran. Erheben wir uns aber über den Standpunkt des Verstandes, der über die Gegensätze nicht hinauskommt, und adoptiren wir das Vernunftprincip der Coincidenz, so erfassen wir die Welt als bestmögliche Nachahmung der absoluten Einheit, als eine Vielheit in wunderbarer Einheit und Harmonie, und erkennen, daß alles in ihm er selbst und er in allem das ist, was es ist, wie das Urbild in seinem Abbild, wie wenn ein Antlitz sein eigenes Abbild hätte, das in bald größerer, in bald geringerer Aehnlichkeit mit ihm vervielfältigt würde, so daß das Eine Antlitz in verschiedenen Abbildern verschieden vervielfältigt wäre [1]).

Es handelt sich nun darum, sagt Cusa, zu zeigen, daß die Welt ein geschaffenes Abbild Gottes ist. Gehen wir zu diesem Behufe wiederum vom Endlichen aus, um durch Negation desselben den Begriff des Unendlichen, das die Voraussetzung des Endlichen bildet, zu gewinnen: so haftet allen Weltwesen der Charakter der Einschränkung (contractionis), der Begrenztheit d. h. eben der Endlichkeit an. Die Beschränktheit aber kann nicht gedacht werden ohne ein der

1) L. c. c. 3.

Beschränkung Fähiges (contrahibile), ein Einschränkendes (contrahens) und die Verbindung beider. Die Fähigkeit, beschränkt zu werden, bezeichnet die Möglichkeit, das Werdenkönnen oder Seinkönnen, das jedem Sein vorangeht, weil nichts ist, was nicht sein kann. Das Einschränkende, das die Möglichkeit begrenzt, daß sie dieses oder jenes sei, ist das bildende, gestaltende Princip. Das eine nannten die Alten Materie, das andere die Form, durch welche die Möglichkeit zur Wirklichkeit gebracht wird. Die Theologie lehrt nun mit Recht, daß die Dinge, weil sie sich als etwas Endliches, Begrenztes erweisen, nicht gedacht werden können ohne ein Sein, ein formirendes Princip, von dem sie Anfang und Begrenzung haben, daß dieses Sein aber nicht selbst wieder als endlich aufgefaßt werden könne, weil man sonst für dasselbe wiederum ein höheres gestaltendes Princip suchen müßte. Ein solcher regressus in infinitum widerstrebe unserm Denken, weshalb der Verstand Einen absoluten Grund, Eine absolute Form alles Endlichen postulire, die nicht selbst endlich, sondern unendlich sei [1]).

Die Alten haben dies nun wohl auch erkannt; aber sie haben das absolute Princip nicht richtig aufgefaßt. Ausgehend von dem Satze: aus nichts wird nichts, nahmen sie eine gewisse absolute Möglichkeit, eine ewige Materie an, in der sie alles der Möglichkeit nach enthalten dachten. Allein eine absolute Möglichkeit ist unmöglich; denn da alles beschränkt ist, so gibt es nichts, das in absoluter Potenz wäre. Wenn sich auch in der Welt verschiedene Dinge finden, von denen aus dem einen mehr entstehen kann als aus dem andern, so kommt man doch zu keinem absolut Größten,

---

1) L. c. I, 6.

sondern gerade aus ihrem Vorhandensein folgt, daß es keine absolute Möglichkeit gebe. Denn die Möglichkeit ist beschränkt durch die Wirklichkeit, weil sie erst durch das wirkliche Sein (actus) zur Wirklichkeit gebracht wird, sowie umgekehrt die Wirklichkeit durch die Möglichkeit beschränkt wird, weil die Gefügigkeit (aptitudo) der Materie nicht unbeschränkt ist, so daß die Wirklichkeit der Weltwesen nie absolut, sondern in Potenz und die Potenz nie absolut, sondern durch die Wirklichkeit beschränkt ist. Wäre ferner die Möglichkeit der Dinge nicht beschränkt, so gäbe es keinen vernünftigen Grund der Dinge, sondern alles wäre durch Zufall. Daß die Welt nach vernünftigem Grunde aus der Möglichkeit hervorging, erfolgte nur deshalb, weil die Möglichkeit bloß die Gefügigkeit hatte, gerade diese Welt zu werden. Wären Erde und Sonne und alle übrigen Geschöpfe nicht in einer gewissen beschränkten Möglichkeit in der Materie verborgen gewesen, so wäre kein größerer Grund für ihr Hervortreten in die Wirklichkeit als für das Gegentheil vorhanden gewesen.

Aus dem Begriff der Möglichkeit ergibt sich also, daß das beschränkt Größte, das Universum, aus einer nothwendig beschränkten Möglichkeit entstanden ist. Nur Gott ist die absolute Möglichkeit, die mit der absoluten Wirklichkeit coincidirt; außer ihm ist alles beschränkt. Betrachten wir somit die Welt als in der absoluten Möglichkeit seiend, so ist sie in Gott und ewig; betrachten wir sie aber als beschränkte Möglichkeit, so geht die Möglichkeit nur der Natur nach der wirklichen Welt vorher und diese beschränkte Möglichkeit ist nicht gleich ewig mit Gott, sondern in unendlichem Abstand von der Ewigkeit, wie das Endliche vom Absoluten. Die Beschränkung der Möglichkeit aber ist die Wirklichkeit und diese stammt aus der absoluten Wirklichkeit, aus Gott, so

daß die Beschränktheit des Universums nicht zufällig ist, sondern eine vernünftige und nothwendige Ursache hat [1]).

Daher haben wir auch unter dem Werdenkönnen, der Möglichkeit oder Materie der Welt nicht etwas Wirkliches zu verstehen, woraus die Welt gemacht wäre, sondern nur den Uebergang der Welt aus der Seinsweise, welche Möglichkeit genannt wird, in die des wirklichen Seins. Wäre sie etwas Wirkliches, so wäre sie entweder die Ewigkeit selbst oder ein Geschöpf der Ewigkeit. Nun kann sie aber nicht die Ewigkeit selbst sein; denn die Ewigkeit ist Gott, in welchem Möglichkeit und Wirklichkeit coincidiren. Sie ist auch nicht ein Geschöpf der Ewigkeit; denn wäre sie gemacht worden, so hätte sie werden können und so wäre das Werdenkönnen oder die Materie aus der Materie d. i. aus sich selbst gemacht worden. Obwohl aber das Werdenkönnen nicht irgend ein Sein ist, so kann es doch etwas werden. Es ist also nicht durchaus nichts, da aus nichts nichts wird. Und da es weder Gott ist noch auch etwas Wirkliches, weder etwas noch auch nichts, so ist es, was es auch sein mag, aus nichts. Aus sich selbst kann es nicht sein, da es sich nicht aus nichts erschaffen kann; es ist also ein Geschöpf Gottes [2]). Es ist nach dem Nichtsein, dem nur das Ewige vorangeht, und da das Nichtsein sich nicht selbst in's Sein übersetzen kann, so ist es durch das ewige Sein aus dem Nichtsein hervorgebracht.

Aehnlich wie mit der Annahme einer ewigen Materie verhält es sich mit der einer ewigen Weltseele. Das Seinkönnen wird nur durch das wirkliche Sein zur Wirk-

1) L. c. II, 8.
2) De ludo globi I. fol. 219.

lichkeit gebracht. Soll aber die Möglichkeit aus vernünftiger Anordnung, nicht durch Zufall zur Wirklichkeit gelangen, so muß das, was die Möglichkeit in Wirklichkeit setzt, nach Absicht (ex intentione) handeln. Dieses wirkende Princip nun nannten die Alten theils Geist, theils Vernunft, theils Weltseele, theils, wie die Platoniker, den nöthigenden Zusammenhalt. Diese glaubten nämlich, die Möglichkeit werde mit Nothwendigkeit durch sich selbst determinirt, so daß sie in Wirklichkeit wäre, was sie vorher sein konnte. Wie in der Materie der Möglichkeit nach, so liegen nach den Platonikern in der Weltseele die Formen der Dinge geistig. Das alles umschließende Band, das in sich das Urbild der Formen hat, bewegt der natürlichen Ordnung gemäß den Himmel und mittelst der Bewegung gelangt die Möglichkeit zu einer dem geistigen Urbild möglichst entsprechenden Wirklichkeit, wird die in die Materie gelegte Form ein wenn auch nicht wahres, so doch der Wahrheit nahe kommendes Abbild der idealen Form des Geistes. Nach den Platonikern sind also in der Weltseele die Ideen der Dinge, zwar nicht der Zeit, wohl aber der Natur nach vorher, als sie in den Dingen sind. Sie nehmen eine Mehrheit von unter sich verschiedenen Ideen an, die aus der Einen unendlichen Vernunft stammen und in dieser Eins sind. Jedoch ließen sie diese Ideen nicht aus der Einen Vernunft geschaffen werden, sondern so herabsteigen, daß sie in der Weltseele die Entfaltung des göttlichen Geistes erblickten und was in Gott Eine Uridee ist, in der Weltseele mehrere und verschiedene Ideen sind. Sie fügten bei, Gott gehe naturgemäß dem umschließenden Bande der Nothwendigkeit vorher, wie die Weltseele, die ganz im Ganzen und in jedem Theile der Welt ist, der Bewegung und diese der zeitlichen Entfaltung der Dinge.

Cusa nun schließt sich in seiner Ideenlehre, die wir bereits oben dargelegt haben, wesentlich an die Platonische an. Dem entsprechend gibt er dieser an der Stelle, die wir gegenwärtig im Auge haben, den Vorzug vor der Ansicht der Peripatetiker, welche „behaupteten, die Ideen hätten kein anderes Sein außer in der Materie und durch Abstraction, die den Dingen folgt, im Geiste"; aber er sucht sie im Sinne der Schöpfungslehre umzubilden, indem er Gott als die absolute Idee auffaßt und in diesem Begriffe die beiden theologischen Grundbestimmungen (absolutes Urbild und absolute Ursache) zur Einheit verknüpft. Der Irrthum der Alten, sagt er, liegt darin, daß sie den Geist, die Weltseele und die Nothwendigkeit (den nöthigenden Zusammenhalt) in einer gewissen Entwicklung dieser Nothwendigkeit absolut, nicht beschränkt auffaßten. Es gibt, wie keine absolute Möglichkeit, so auch keine absolute Idee oder Wirklichkeit, die nicht Gott wäre, da jedes Ding beschränkt ist. Die Weltseele hat daher kein anderes Sein als ein mögliches, durch welches sie beschränkt wird, und der Geist ist nicht getrennt, nicht trennbar von den Dingen. Der Geist, der von der Möglichkeit gänzlich getrennt ist, ist nur der göttliche Geist, der allein ganz und gar Wirklichkeit ist. Es kann ferner auch nicht mehrere gesonderte Ideen oder Formen der Dinge geben; denn jede wäre in Bezug auf ihre Abbilder das absolut Größte, mehrere solche Größte aber kann es nicht geben. Ein unendliches Urbild ist nothwendig, in dem alles geordnet enthalten ist, das allen Grund auch für die verschiedensten Dinge auf das Adäquateste in sich begreift, Eine unendliche Idee, von der alle besonderen Ideen Abbilder sind, Eine Idee aller Ideen (forma formarum) und Ein Urbild, das die Wahrheit (veritas veritatum) ist. Die besonderen

Ideen, die als Urbilder der Dinge diesen naturgemäß vorangehen, sind nur insofern unterschieden, als sie beschränkt (contractae) erscheinen, in ihrer Absolutheit sind sie Eine ununterschiedene Idee. Absolut aber ist nur Gott; alles andere ist beschränkt, in unendlichem Abstand von der göttlichen Actualität. Weil Gott die absolute Idee der Dinge ist, ist er die hervorbringende und zum Ziel führende Ursache von allem. Zwar ist die Weltseele, als Idee des Universums gedacht, eine Art universeller Form, die alle Formen in sich faßt; allein sie existirt in Wirklichkeit nur beschränkt und ist in jedem Dinge die beschränkte Form des Dinges. Ihre Form aber ist Gott, die Form der Formen, das absolute Princip, der Schöpfer der Welt. Sagt man daher, in Hinsicht auf die verschiedenen endlichen Ideen, Gott habe nach einer andern Idee den Menschen, nach einer andern den Stein erschaffen, so ist dies mehr in Hinsicht auf die Geschöpfe, in denen die Ideen zur beschränkten Wirklichkeit gelangen, nicht aber in Hinsicht auf den Schöpfer, die absolute Idee, in welcher alle Formen der Dinge in Wirklichkeit sind [1]), welche alles in allem wirkt und der belebende Geist des Weltalls ist. Plato dachte sich wohl die Weltseele wie die Seele eines Dieners, der die Absicht seines Herrn kennt und dessen Willen vollzieht. Dieses Wissen nannte er die Ideen oder Urbilder, die durch keine Vergessenheit abhanden kommen, so daß der göttlichen Vorsehung nie der Vollzug ihres Willens fehlt. Was Plato dieses Wissen der Weltseele nannte, war dem Aristoteles die Sagacität der Natur in Vollziehung des göttlichen Befehls. Daher sprechen beide von dem nöthigenden Zusammenhalt durch welchen die

1) De doct. ign. II, 9.

Weltseele oder Natur genöthigt wird, so zu wirken, wie die absolute Nothwendigkeit es gebietet. Es wäre nur eine andere Auffassung, wenn wir uns Gott als architektonische Kunst denken, der eine andere, vollziehende untergeordnet ist, wodurch der göttliche Gedanke in's Dasein gelangt. Allein es ist der Wille des Allmächtigen, dem alles nothwendig gehorcht, und dieser Wille bedarf einer anderen vollstreckenden Vermittlung nicht, weil Wollen und Vollziehen in der göttlichen Allmacht coincidiren. Wenn der Glasgießer ein Glas verfertigt, so bläst er seinen Hauch hinein, der seinen Willen vollzieht; dieser Hauch ist die Vereinigung von Gedanke und Macht und daraus entsteht das Glas. Denken wir uns nun die absolut schöpferische, in und durch sich bestehende Kunst als Kunst und Künstler, als Meisterschaft und Meister zugleich; so ist diese Kunst in ihrer Wesenheit nothwendig die Allmacht, die alles durch ihren Willen geschaffen hat [1]).

Wie Materie und Form der Dinge, so muß endlich auch die Verbindung beider auf Gott den Schöpfer zurückgeführt werden. Die Philosophen dachten sich als Princip derselben die Bewegung, eine über den freien Himmelsraum verbreitete Kraft (spiritum connexionis). Die Weltseele, sagten sie, trägt die Ideen der Dinge in sich und bringt sie mittelst der Bewegung in der Materie zur Wirklichkeit. Daß ein Ding in Wirklichkeit gerade dieses Ding ist, wird durch die Bewegung bestimmt. Diese verbindende Kraft geht aus beiden: der Möglichkeit und der Weltseele hervor. Denn da die Materie durch ihre Gefügigkeit ein gewisses Verlangen nach der Form hat, dieses aber nach der Wirklichkeit strebt

---

1) Idiota de mente c. 13.

und doch nicht absolut (für sich) bestehen kann, da sie kein eigenes Sein hat, so senkt sich die Form in die Materie herab, um beschränkt in ihr zu sein, und wirkt begrenzend und bestimmend. Aus dieser gegenseitigen Durchdringung entsteht die beide verbindende Bewegung, welche durch das ganze Universum geht. Diese Bewegung im Universum lehrt nun Nicolaus, dieser spiritus connexionis, ist ein geschaffener Geist. Denn keine Bewegung ist absolut, weil die absolute größte Bewegung mit der Ruhe coincidirt, was nur in Beziehung auf Gott gesagt werden kann. Wie daher alle Möglichkeit in der absoluten ruht, welche der ewige Gott ist, jede Form und Wirklichkeit in der absoluten Form, so ruht auch alle verbindende Bewegung, alle einigende Proportion und Harmonie in der absoluten Verbindung, so daß Ein Princip von allem ist — Gott, in dem und durch den alles ist [1]).

Haben wir nun aber die Materie und die Form der Dinge wie die Verbindung beider als Schöpfungen Gottes erkannt, so liegt darin zugleich der zureichende Grund dafür, daß wir die Welt als Werk und Offenbarung des dreieinigen Gottes auffassen. Gerade deshalb, weil das Universum, die zweite Einheit, aus der Möglichkeit, dem wirkenden und gestaltenden Princip (forma) und der Verbindung beider besteht, erscheint sie als ein Abbild der göttlichen Trinität. Es ist dreieinig, aber nicht in absoluter Weise, so daß die Dreieinigkeit Einheit wäre, sondern beschränkt, so daß die Einheit nur in Dreiheit besteht. Die drei Correlationen, welche im Absoluten Personen heißen, haben kein anderes wirkliches Sein außer in ihrer Einheit zumal (nisi in uni-

1) De doct. ign. II, 10.

tate simul); im endlichen Abbild dagegen haben diese Correlationen kein Bestehen aus und durch sich und bilden nur in ihrer Vereinigung das Universum. Die Möglichkeit des endlichen Seins steigt aus der zeugenden göttlichen Einheit herab, die allem Sein vorangeht, das beschränkende und gestaltende Princip, welches die Möglichkeit begrenzt, daß sie dieses oder jenes sei, aus der Gleichheit der Einheit, welche im Göttlichen das Wort, die Weisheit oder der Logos ist, und die Verbindung der Materie und Form aus dem heil. Geiste, der die unendliche Verbindung ist [1]). Das alles umschließende Band also, in welchem die Urbilder der Dinge beschlossen sind, ist das Wort, ein Geist, nicht, wie die Platoniker sagten, geringer als der ihn zeugende, sondern der dem Vater in der Gottheit gleiche Sohn, der Logos heißt, weil er der Grund von allem ist [2]), das Wort, ohne welches nichts geworden ist noch werden kann, der Begriff (conceptus) der göttlichen Kunst, die alles gestaltet [3]). Weil der Vater durch den Sohn, die Einheit durch die Gleichheit der Einheit, schafft und wirkt, darum ist auch alles Geschaffene ein Abbild des Schöpfers in sprechender Aehnlichkeit mit demselben [4]). Wie sodann aus dem Vater der Sohn erzeugt wird, welches Erzeugen ein Denken ist, so geht aus beiden die Wirksamkeit und der Begriff hervor, der ein Band ist und ein Gott, der den Vater und dessen Gedanken einigt. Dieses Band wird der hl. Geist genannt; denn der Geist ist gleichsam eine Bewegung, die aus dem Bewegenden und Bewegbaren hervorgeht. Ist nun im Sohne alles gedacht,

1) L. c. c. 7. cf. De visione Dei c. 19.
2) L. c. c. 9.
3) Compend. c. 7.
4) L. c. c. 10.

so entfaltet sich alles im hl. Geiste [1]). Wie alle Möglichkeit im ewigen Gott dem Vater ruht, jede Form und Wirklichkeit im Worte, dem Sohn des Vaters, so ruht alle Bewegung und einigende Harmonie im hl. Geiste, so daß das Princip von allem, Gott, in einer dreifaltigen Einheit ist, die ihren beschränkten abbildlichen Ausdruck im Universum findet, und zwar in den verschiedenen Reichen desselben in verschiedenen Stufen [2]). Alles und jedes ist ein Nachbild der Trinität. Die Einheit ist die Bindung (constrictio) des flüchtigen Seins; die Gleichheit ist die Gestaltung (formatio) des Gebundenen, die Verbindung (nexus) ist die Verknüpfung des Geeinten und Gestalteten [3]). Denken wir uns daher die absolute schöpferische, in und durch sich bestehende Kunst als Kunst und Künstler, als Meisterschaft und Meister zugleich, so ist diese Kunst in ihrer Wesenheit die Allmacht, der nichts widerstehen kann, die Weisheit, die weiß, was sie thut, und die Verbindung der Allmacht mit der Weisheit, wodurch, was sie will, auch geschieht. So hat die schöpferische Kunst alles geschaffen durch ihren Willen oder den Geist, in welchem die Weisheit des Sohnes und die Allmacht des Vaters ist; ihr Werk ist das Werk der Einen untheilbaren Dreieinigkeit [4]).

Gott also, der Dreieinige, ist der Schöpfer der Welt; von ihm hat alles endliche Sein sein Dasein, seine Bestimmtheit und Grenze erhalten. Insofern wird er die Bestimmtheit und Grenze (terminus) schlechthin genannt. Er hat weder Anfang noch Ende, trägt aber Anfang, Mitte und

1) De visione Dei c. 19.
2) De doct. ign. II, 10.
3) De venat. sap. c. 24. cf. c. 31.
4) De mente c. 13.

Ende alles Bestimmbaren (terminabilium) in sich, als die allmächtige Kraft, die alles in sich begreift, aus sich entfaltet und begrenzt und die nicht allmächtig wäre, wenn sie einer Materie bedürfte, wenn sie nur aus etwas etwas machen könnte. Er „definirt“ alles, da dieses nicht wäre, wenn es nicht durch ihn wäre und definirt würde, während sein absolutes Wesen, das absolut dasselbe und das Nichtandersſein (non aliud), über und vor aller endlichen Differenz, Beschränktheit und Grenze ist. Wir denken ihn als „die Definition seiner selbst“, weil er aus sich selbst ist, als die Bestimmtheit (terminus), die jeder Bestimmtheit der Dinge vorangeht und alles, was werden kann, determinirt vorher in sich faßt. Dem göttlichen Geiste ging kein anderer Geist voraus, der ihn zum Erschaffen dieser Welt bestimmt hätte; er hat mit vollkommener Freiheit zu schaffen oder nicht zu schaffen, so oder anders zu schaffen, seine Allmacht in sich selbst nach seinem Willen von Ewigkeit her determinirt und bestimmt, daß er gerade diese Schöpfung, die wir sehen, erschaffen wolle. Durch die Selbstbestimmung des göttlichen Geistes hat also alles seine Bestimmtheit, so oder so zu sein, erhalten [1]). Seine Allmacht ist nicht beschränkt, wie die Natur, die mit Nothwendigkeit wirkt, sondern das Princip der Natur selbst, daher übernatürlich, frei, mit Freiheit alles erschaffend [2]). Als Schöpfer ist er es ferner, der alle Dinge bewegt, daß sie zu dem von ihm be-

---

1) De venat. sap. c. 27.

2) De beryllo c. 23. Ad omnem essendi modum sufficit abunde primum principium unitrinum: licet sit absolutum et superexaltatum, cum non sit principium contractum, ut natura, quae ex necessitate operatur, sed sit principium ipsius naturae. Et ita supranaturale, liberum, quod voluntate creat omnia.

stimmten Ziele gelangen, der alles in Einklang bringt, die Ursache einer unauflöslichen Einheit, die das Ende des Einen mit dem Anfang des Andern verknüpft und so eine schöne Harmonie hervorbringt, durch welche in allen Creaturen Ruhe, Friede und Selbstgenüge entsteht [1]).

Fragen wir nun, wie das Universum aus Gott, dem Schöpfer, hervorgegangen sei, so haben wir zunächst in Betracht zu ziehen, daß es eine möglichst vollkommene Einheit, ein Abbild der absoluten Einheit ist. Daraus folgt, sagt Cusa, daß es durch einfache Emanation (per simplicem emanationem) aus dem Absoluten in's Dasein getreten ist. Was diesen Ausdruck anlangt, so will der Cusaner durchaus nicht einen Wesensausfluß im Sinne der Emanatisten lehren, sondern im Gegentheil der neuplatonischen Emanationslehre entgegentreten. Der Nachdruck liegt nicht auf dem Worte „Emanation", sondern auf dem Adjectiv „einfach". Alle Wesen, will Nicolaus sagen, welche Bestandtheile des Universums sind und ohne welche dieses nicht Eines, ganz und vollkommen sein würde, sind zugleich mit dem Universum, das wir uns als relativ vollkommene Einheit denken müssen, in's Dasein getreten, nicht etwa zuerst die Intelligenz, dann die Seele, dann die Natur, wie Avicenna und andere Philosophen lehren. Nur der Intention des Schöpfers nach ging das All als Ganzes (als universale ante rem) zuerst hervor und in Folge dessen (et in ejus consequentiam) alles, ohne welches weder ein Universum noch ein vollkommenes Universum sein könnte [2]).

Die Idee des Universums ist die Intention

1) De venat. sap. c. 27. De cribrat. Alchor. II, 2.
2) De doct. ign. II, 4.

des Schöpfers und insofern ist das Universum seinem Wesen nach ein Abbild des göttlichen Wesens, nicht bloß als Einheit ein Abbild der absoluten Einheit. Was nämlich durch den freien Willen entsteht, besteht insoweit, als es diesem Willen conform ist; die Intention des Wollenden ist seine Form (forma). Das Universum, wie jedes einzelne Ding, ist demnach eine Intention des allmächtigen Willens; diese Intention ist seine Form und diese Form ist das Abbild, die Aehnlichkeit der absoluten Form (der forma formarum). Denn die Intention ist die Aehnlichkeit des Intendirenden und sie ist mittheilbar, sie läßt die Aufnahme in einem Anderen zu [1]). Allerdings wirkt Gott, wie Avicenna richtig bemerkt, nicht per accidens, wie z. B. das Feuer durch die Wärme, da seine Einfachheit kein Accidens zuläßt, und er scheint somit durch seine Wesenheit zu wirken. Allein deshalb wirkt er doch nicht wie die Natur oder ein durch den Befehl der Obern in Bewegung gesetztes Instrument, sondern durch seinen freien Willen, der seine Wesenheit ist. Ohne Zweifel sah Aristoteles in seiner Metaphysik ein, daß alles im Urprincip dieses selbst ist; aber beachtete nicht, daß der Wille dieses Urprincips nichts von seiner Wesenheit Verschiedenes ist. Die Schöpfung ist die Intention des Schöpfers und diese Intention somit die Creatur, wie sie in Gott ist, also die wahrste Wesenheit (verissimam quidditatem) der Geschöpfe, gleichwie

---

1) De beryllo c. 23. Illa vero, quae voluntate fiunt in tantam sunt, in quantum voluntati conformantur et ita eorum forma est intentio imperantis. Intentio autem, similitudo intendentis, quae est communicabilis et receptibilis in alio. Omnis igitur creatura est intentio voluntatis omnipotentis.

wir die Wesenheit einer Rede aus der Intention des Redenden erkennen. Das Geschöpf ist wie ein Wort des Schöpfers, in welchem dessen Absicht enthalten ist. Haben wir diese erfaßt, so haben wir die Wesenheit des Geschöpfes [1]). In diesem Sinne ist Gott die Wesenheit aller Wesenheiten und ist alles in Gott — Gott, in absoluter Einheit.

Hieraus erklärt es sich, wie alle Dinge unmittelbar am göttlichen Sein participiren, ohne daß der Schöpfer mit den Geschöpfen vermischt wird, und wie Gott das absolute Urbild der Dinge, die Idee der Welt ist, ohne daß sein Wesen in die abbildliche Vielheit der Weltwesen eingeht. Man braucht daher nicht, wie viele christliche Theologen, der Ansicht der Platoniker sich anschließend, gethan haben, eine Vielheit oder Verschiedenheit von Ideen anzunehmen, die nach Gott und vor den Dingen wären. Diese Theologen hielten eine solche Annahme für nothwendig, weil in Gott keine Verschiedenheit und kein Andersssein stattfinde [2]). Aber diese Nothwendigkeit besteht nicht, wenn die Intention des allmächtigen Seins die Idee des Geschaffenen ist und die Wesenheit des geschöpflichen Seins ausmacht. Aus demselben Grunde muß auch die Ansicht derjenigen (der Nominalisten) zurückgewiesen werden, welche glaubten, das göttliche Wesen könne überhaupt nicht das Urbild der Dinge sein, weil es sonst vielfach sein müßte, je nach der Vielheit der Dinge. Denn die Intention der göttlichen Allmacht, welche die Wesenheit des geschöpflichen Seins ausmacht, ist es ja, welche eine Aehnlichkeit mit dem allmächtigen Sein in sich schließt,

1) L. c. c. 31. Ut sensibile sit quasi verbum conditoris, in quo continetur ipsius intentio, qua apprehensa scimus quidditatem et quiescimus.

2) De doct. ign. II, 9.

so daß eine Vielheit von Abbildern möglich ist, ohne daß die urbildliche Wesenheit in diese Vielheit eingeht.

Weil alles, was durch den göttlichen Willen wird, nur insofern existirt, als es diesem Willen conform ist, so ist der göttliche Wille der einzige Grund der Dinge und deren Beschaffenheit. Diesen Gedanken machten auch die skeptischen Nominalisten mit allem Nachdruck geltend, indem sie sagten, der Grund, warum etwas so und nicht anders sich verhalte, sei eben der göttliche Wille, wenn man diesen Grund auch nicht durch die Vernunft einzusehen vermöge. Auch in diesem Punkte berühren sich die nominalistische und die Cusanische Doctrin. Während aber die Nominalisten den Willen Gottes zu einer absoluten Willkür stempelten, faßt Nicolaus denselben in seiner absoluten Einheit mit der göttlichen Vernunft auf, so daß ihm die Intention des allmächtigen Willens so viel ist als der schaffende Gedanke der absoluten Vernunft. Aristoteles, sagt er, gab sich viele Mühe, die Frage, was die Substanz, die Besonderheit des Seienden sei, mittelst der Erörterung über die Ideen und deren Verhältniß zur Wirklichkeit zu lösen. Allein es ist schließlich unmöglich, die Substanz der Dinge zu erkennen. Man kann wohl von einem bestimmten Maß sagen, es sei ein Sextar, weil es ist, was zum Sein des Sextar gehört. Warum aber dieser so und nicht anders geformt ist, wird damit nicht erklärt; man entschließt sich am Ende am vernünftigsten zu der Lösung: so hat eben die Obrigkeit es bestimmt, der Wille des Fürsten hat Gesetzeskraft. Ebenso gibt es auch dafür, daß der Himmel Himmel, die Erde Erde, der Mensch Mensch ist, keinen anderen vernünftigen Grund, als weil der, welcher dieses alles erschaffen, es so gewollt hat. Weiter forschen ist thöricht. Da

aber Gott, der Schöpfer, die höchste Vernunft ist, und mit dieser der göttliche Wille coincidirt, so ist, was sein Wille erschaffen hat, auch aus der Vernunft hervorgegangen [1]). Aehnlich wie der endliche Geist in sich einen Begriff von dem bildet, was er schafft, so hat auch Gott in einer göttlichen Kunst oder Wissenschaft das, was er wirkt. Ebenso hat er das, was er wirkt, auch in seinem freien Willen. Was im Geiste als Bild oder Vorstellung ist, ist auch in der Kenntniß und im Willen und zwar nicht jedesmal in anderer Weise, sonst wäre es nicht Eine vollkommene Thätigkeit [2]). Es stammen somit alle Ideen der Dinge aus der substantiellen, vollkommenen Aehnlichkeit sowohl mit der ewigen Allmacht als auch mit der ewigen Vernunft, die sich in ihnen offenbart. Die Idee ist ein Wort oder eine Intention dieser Vernunft, die sich so oder so specifisch manifestirt, sie macht als solche das Wesen des Individuums aus. In jeder Idee spiegelt sich die unendliche göttliche Vernunft ab, nicht wie Ein Bild in vielen Spiegeln, wohl aber wie die Eine unendliche Größe in vielen endlichen Größen, und zwar in jeder in ihrer Totalität, was wir uns durch das Verhältniß des Begriffs des Dreiecks zu jedem möglichen Dreieck, in welchem jener Begriff stets wiederscheint, veranschaulichen können [3]).

Die Idee also, das **universale ante rem**, ist ebenso sehr als Intention des allmächtigen Willens wie als schöpferischer Gedanke der absoluten Vernunft aufzufassen. In diesem Sinne ist Gott die Idee der Ideen, die sich als unendliche Größe in vielen endlichen Größen abspiegelt. Zu-

1) De beryllo c. 29.
2) De cribrat. Alchor. II, 2.
3) De beryllo c. 33—35.

nächst spiegelt sie sich in der Idee des Universums ab, das ihr endliches, aber relativ größtes Abbild ist. Mit der Endlichkeit (Beschränktheit) aber ist die Vielheit und Verschiedenheit gegeben, so daß die Idee des Universums in einer Vielheit verschiedener Gattungen, die Idee der Gattung in einer Vielheit verschiedener Arten und die Art in einer Vielheit verschiedener Individuen wiedererscheint. Mit der Vielheit wächst die Verschiedenheit, so daß sich in jedem Einzelding das Universum auf ganz singuläre Weise abspiegelt und das Singuläre ein ganz eigenthümliches, nur sich selbst gleiches Abbild der absoluten Einheit, des absolut Singulären, ist [1]). Die Idee, die Intention der göttlichen Allmacht, macht nun aber die Wesenheit des Geschaffenen, des ganzen Universums, wie jedes Einzeldinges aus. Denn das Geschaffene besteht ja nur insoweit, als es dem allmächtigen Willen conform ist; die Intention des Allmächtigen ist daher seine Form (forma) und der Allmächtige selbst die forma formarum. Das also, was die Scholastiker forma, universale in re, nennen und dem sie die materia quantitate signata als Princip der Individuation gegenüber stellen, fällt mit der Idee, dem universale ante rem, zusammen. Die Form steigt nicht, wie die Philosophen sagen, in die Möglichkeit (Materie) herab um einem Dinge, das nur der Möglichkeit nach ist, das Sein zu geben und dadurch selbst zur individuellen Existenz zu gelangen. „Dieser Behauptung fehlt die Präcision: es ist nicht ein Ding da, welchem die Form das Sein gibt, da jedes Ding nur durch die Form ist. Die Form gibt einem Dinge das Sein — will also heißen: die Form ist das Sein selbst in jeder Sache; das dem Dinge

1) De venat. sap. c. 22.

gegebene Sein ist die Sein gebende Form selbst. Gott aber ist die absolute Form des Seins, weil er allem das Sein gibt" [1]); er ist der Geber der Formen oder der Substanzen (der Wesenheiten), weil alles, was ist, das Universum, wie jedes Einzelding, so ist, wie die göttliche Allmacht es gewollt hat. Wir dürfen daher nicht Materie und Form als verschiedene Principien der Dinge nehmen, sondern müssen beide im Begriff der Intention des allmächtigen Willens zur Einheit zusammenfassen, da aus der absoluten Allmacht alle Möglichkeit wie alle Wirklichkeit der Weltdinge stammt. In dieser Intention, nicht in der Materie, ist das Princip der Individuation zu suchen, da Gott ein bestmögliches Abbild seiner absoluten Einheit schaffen wollte und eben deshalb ein Universum, eine Einheit, in Vielheit und Verschiedenheit geschaffen hat, in der jeder Theil eine besondere, beschränkte Darstellung des Ganzen ist, so daß sich, wie im Ganzen, so auch im Einzeln die absolute Idee abspiegelt, wie die Eine unendliche Idee in vielen, unter sich verschiedenen endlichen Größen und zwar in jeder in ihrer Totalität. In Folge dieser individualisirenden Thätigkeit der schöpferischen Allmacht geht immer die Einheit als Vorbild der abbildlichen Vielheit voran und wird in ihr particulär aufgenommen, sowie die absolute Einheit selbst als absolutes Vorbild der Universalität der Weltdinge vorangeht und in ihr auf endliche, beschränkte Weise aufgenommen wird.

Die göttlichen Ideen, die Intentionen der göttlichen Allmacht, sind daher die **causae exemplares**, gemäß welcher die Weltdinge gebildet und gestaltet sind, Gott aber ist die absolute **causa exemplaris**, die absolute Idee der Welt.

---

1) De dato patris c. 2.

Denn die Ideen existiren in der absoluten Ursache, bevor diese ihre Wirkungen setzt, insofern die ursächliche Intention ihrer Wirkungen vorangehen muß, und bilden die vorbildlichen Gedanken der absoluten Vernunft, die in den Wirkungen realisirt werden. Sofern sie in den Wirkungen realisirt sind, machen sie die **causae formales** der Dinge aus; die Form aber, die Wesenheit oder Substanz eines Dinges ist nichts anderes als seine Idee, da die Dinge wirklich und wahrhaft sind, wie sie in Gott, der absoluten Ursache sind, und zur Form nicht eine Materie d. h. ein Etwas hinzukommt, aus welchem ein Ding wird, sondern Materie und Form eines Dings, sowie die Verbindung beider zugleich in der Intention der göttlichen Allmacht ihren Grund haben. In diesem Sinne sagt der Cusaner: Gott hat die Ideen, die Urbilder (**exemplaria**) der Dinge, die in ihm präexistiren, gestaltet und nach ihnen (**secundum eas rationes**) alles vorherbestimmt, vorherbegrenzt und hervorgebracht; sie sind die Bestimmtheiten, die allem Bestimmtheit geben, für sie selbst aber ist der göttliche Geist das Bestimmende [1]). Nach ihnen hat der Schöpfer das Werdenkönnen der Welt entfaltet d. h. die Vielheit der besonderen und einzelnen Dinge gestaltet, so z. B. das Werdenkönnen des Menschen nach der vorherbestimmten Idee des Menschen, ähnlich wie derjenige, der einen Syllogismus bildet, auf die vorherbestimmten Formen desselben: **Barbara** und **Celarent** hinsieht [2]).

Wenn wir die Bedeutung der Cusanischen Ideenlehre genau erwägen, so müssen wir zugestehen, daß sie in der Geschichte der Philosophie eine hervorragende Stellung einnimmt.

---

1) De venat. sap. c. 27.
2) L. c. c. 4.

Nicht nur hat Cusa den excessiven Realismus der früheren deutschen Mystik überwunden, sondern ist auch über die aristotelisch-thomistische Lehre von Materie und Form hinausgegangen, um Realismus und Nominalismus in einer höheren Einheit zu verknüpfen und das wahre Princip der Individuation, wie es vom Standpunkt der Schöpfungslehre aus gefaßt werden muß, zur Geltung zu bringen. Auf die nahe Verwandtschaft seiner Lehre, daß die Welt eine organische Einheit sei, in welcher jeder Theil eine beschränkte Darstellung des Ganzen bilde, mit der Leibnitz'schen Monadologie brauchen wir nicht näher einzugehen; sie ist schon mehrfach hervorgehoben und beleuchtet worden.

Suchen wir nun schließlich das Wesen des schöpferischen Urbildes in seinem Unterschied vom creatürlichen Abbild zu begreifen, so ergeben sich folgende Bestimmungen. Weil nichts wirklich *ist*, was nicht sein *kann*, so geht dem Sein der Dinge ihr Seinkönnen oder ihre Möglichkeit voran; die Creatur ist durch die Verbindung von beschränkter Möglichkeit und Wirklichkeit. Jedes Geschöpf also, das existirt, *kann* sein, aber diese seine Möglichkeit ist nicht dasselbe mit seiner Wirklichkeit; Potenz und Actus sind in ihm nicht Eins. Auch kann es nur das sein, was es wirklich ist, weil es beschränkt ist, aber es kann nicht alles sein, und umgekehrt ist es wirklich nur das, was es sein kann, aber es ist nicht alles das wirklich, was sein kann. Obgleich z. B. die Sonne wirklich ist, was sie sein kann, so kann sie doch nicht überall sein, sie könnte anders sein, als sie wirklich ist, größer oder kleiner sein u. s. w. Gott aber, das Unendliche, ist über alle Endlichkeit oder Beschränktheit, über allen Unterschied und Gegensatz erhaben, die absolute Möglichkeit, die mit der absoluten Actualität coincidirt. Aus dem Begriff der abso-

luten Möglichkeit, durch welche das, was wirklich ist, sein kann, und der mit ihr coincidirenden absoluten Actualität, durch welche die wirklichen Dinge das sind, was sie sind, folgt, daß Gott nicht bloß dieses oder jenes sein kann, sondern daß er alles wirklich ist, was sein oder von dem das Seinkönnen ausgesagt werden kann. Denn es ist nicht nur alles, was irgendwie ist oder sein kann, in ihm als dem Urbild und der Ursache enthalten, sondern er ist auch an sich unendliches, unbeschränktes Sein; nicht nur ist alles Existirende in ihm, sofern er die Wirklichkeit von allem, die Ursache aller Ursachen, das Leben alles Lebenden, das Sein alles Seienden ist [1]), sondern er ist an sich das absolute Sein, von dem das geschaffene Sein bloß ein beschränktes Abbild ist. Während jedes Ding außer ihm nur das ist, was es sein kann, ist er in Wirklichkeit alles, was in der Potenz des absoluten Wesens liegt [2]). Auch fallen in ihm Möglichkeit und Wirklichkeit zusammen. Denn weil die absolute Actualität wirklich ist, so kann sie allerdings sein, weil nichts ist, was nicht sein kann; allein die absolute Möglichkeit kann nicht vor der absoluten Wirklichkeit sein, wie wir sagen, die Möglichkeit gehe der Wirklichkeit voran. Denn wie wäre sie zur Wirklichkeit geworden außer durch die Wirklichkeit? Es geht daher die absolute Möglichkeit der Wirklichkeit nicht voran. Sie folgt ihr aber auch nicht nach. Denn wie könnte die Actualität sein, wenn die Möglichkeit nicht wäre? Daher ist Gott vor der Actualität, sofern diese von der Möglichkeit, und vor der Möglichkeit, sofern diese von der Wirklichkeit unterschieden wird [3]). Er ist, was er sein kann,

1) De doct. ign. II, 5. De venat. sap. c. 8.
2) De doct. ign. I, 6.
3) Possest fol. 250.

in unendlicher Actualität und vollkommener Wirklichkeit.

Die absolute Möglichkeit, die mit der absoluten Actualität coincidirt, ist die Macht (potentia), zu sein, die Gott in sich selbst hat. Daher kann er als das Können sein (posse esse), als die Macht, wirklich zu sein, als **Possest** bezeichnet werden. Er ist die Wirklichkeit alles Könnens, das einfache und vollkommene Sein, das Sein schlechthin, während die Creatur, das beschränkte und bedingte Sein, nicht schlechthin ist, was sein kann, und nicht einfach ist, was sie sein kann [1]). Wir können aber noch weiter gehen und die absolute Möglichkeit, durch welche alles ist, was sein kann, und die mit der absoluten Actualität coincidirt, einfach mit dem Worte: Können (posse) bezeichnen. Dieß ist die kurze und doch alles in sich fassende Benennung des göttlichen Wesens, der Höhepunkt der Speculation (**apex theoriae**), der einfachste und zugleich inhaltvollste Begriff, den wir vom absolut einfachen Wesen Gottes gewinnen können, wenn wir vom geschaffenen Abbild zum schöpferischen Urbild emporsteigen. Was ist, sagt in dieser Hinsicht Cusa, muß sein können, und ohne dieses Können ist nichts von allem Seienden. Das Können, ohne welches nichts sein kann, ist das ganz in sich Subsistirende und die Wesenheit aller Stufen des endlichen Seins, der bloß seienden, der lebenden und der erkennenden Wesen. In allem, was ist, lebt und erkennt, erblickt der Geist nichts anderes als das Können

1) L. c. fol. 252. Et quia, quod est, actu est, ideo posse esse est tantum, quantum posse esse actu. Puta, vocetur possest. Ideo dum Deus vellet sui notitiam primo revelare, dicebat: Ego sum omnipotens, id est sum actus omnis potentiae. Et alibi: Ego sum, qui sum. Nam ipse est, qui est. Creatura autem, quae non est, quod esse potest, non est simpliciter.

selbst, die absolute Macht, deren Manifestationen das Seinkönnen, das Lebenkönnen und das Erkennenkönnen bilden, in verschiedenen Stufen des Könnens und der Macht. Das absolute Können ist nicht das Seinkönnen, Lebenkönnen und Erkennenkönnen, Gott ist nicht die Welt, sondern die Ursache der Welt, das Können des Seinkönnens, Lebenkönnens u. s. w. Die Dinge sind Abbilder des einfachsten und absoluten Könnens und nähern sich in verschiedenen Stufen dem Urbilde. Wie das Bild die Erscheinung und Offenbarung der Wahrheit ist, so sind alle Dinge nichts anderes als Erscheinungen der absoluten Macht. Ihr bedingtes, endliches Können ist der Widerschein des absoluten Könnens; sie sind nicht Gott, aber Abbilder und Offenbarungen der göttlichen Allmacht [1]).

Aus all dem wird begreiflich, wie Nicolaus in seiner letzten Hauptschrift, in welcher er „die Beute seiner Jagd nach der Weisheit", die Resultate seiner Speculation, summarisch zusammenfaßt, den Satz: Es gibt nur Eine schöpferische Ursache des Werdenkönnens von allem, als Fundamentalsatz seiner ganzen Philosophie hinstellen konnte, als denjenigen, in welchem, wie er sagt, die Conjecturen seiner ganzen Jagd ihren Ruhepunkt haben [2]). Denn der Begriff der absoluten Ursache ist es ja, der uns einerseits über die affirmative Theologie zur negativen fortdrängt und doch andererseits wieder den Inhalt zum positiven Begriff von Gott als der absoluten Macht darbieten muß.

Sehen wir, wie Cusa selbst die Resultate seiner Speculation summarisch zusammenfaßt. Da das Unmögliche,

---

1) De apice theoriae fol. 334—336.
2) De venat. sap. c. 7.

bemerkt er, nicht wird, so wird nichts, ohne daß es werden kann. Alles aber, was geworden ist oder wird, hat, da es ohne das Werdenkönnen nicht geworden ist, Ein absolutes Princip, welches das Princip des Werdenkönnens selbst ist. Dies ist jenes Ewige, welches alles das ist, was sein kann, und welches dem Werdenkönnen vorausgeht, weil es ist, ohne gemacht und erschaffen worden zu sein, und deshalb auch nicht gemacht und erschaffen werden kann [1]). Das Werdenkönnen nämlich, die passive Potenz, kann sich nicht selbst zur Wirklichkeit hervorbringen. Vor der Potenzialität ist daher die Actualität, die schöpferische Ursache, die mit keinem von endlichen Dingen entlehnten Namen zu bezeichnen ist, weil sie an sich kein Participiren zuläßt, sondern nur ihr Abbild (similitudo) in allem participirt wird. Nennen wir z. B. das Licht ein Abbild der absoluten Ursache, so hat diese Ursache nichts gemein mit dem Lichte, weil sie als Ursache von allem, nichts von allem ist [2]). Nur als Abbild also ist das, was geworden ist, eine Darstellung (repraesentatio) des keinem Werden unterworfenen Ewigen. Das Werdenkönnen der Welt bezieht sich somit auf das Urbild der Welt (mundum archetypum) im ewigen Geiste Gottes, so daß alles, was werden kann, nur jenes einfache Urbild hat, das die Wirklichkeit alles Könnens (actus omnis posse) ist. Weil dieses Urbild die Wirklichkeit alles Könnens ist, so ist es nichts Anderes als irgend etwas (non aliud ab aliquo), nicht größer oder kleiner als irgend etwas, sondern von allem, was ist, lebt und denkt, die Ursache. In letzter Instanz hat also das Werdenkönnen seine bestim-

1) L. c. c. 3.
2) L. c. c. 7.

mende Grenze (terminus), seinen Grund und sein Endziel in dem Allesmachenkönnen, dem allmächtigen Gott, von dem die Determination des Werdenkönnens ausgeht, der allein in seiner Allmacht bestimmen kann, daß das Werdenkönnen so oder so werde. Und diese Determination des Werdenkönnens in dem, was wird, ist nicht der Art, daß der Allmächtige nicht machen könnte, was er will; indem er aber einmal das Werdenkönnen singulär auf dieses und jenes Einzelwesen eingeschränkt hat, bildet es des so Gewordenen Natur und Substanz [1]).

Das Werdenkönnen ist in allem, was geworden ist, das was es geworden ist; nur ist es in anderer Seinsweise, in unvollkommenerem Sein als Möglichkeit, in vollkommenerem als Wirklichkeit. Daher kann man, sagt Nicolaus in seinem Schlußwort, ein dreifaches Können unterscheiden: Machenkönnen, Werdenkönnen und Gewordenseinkönnen. Das Werdenkönnen ist vor dem Gewordenseinkönnen und das Machenkönnen vor dem Werdenkönnen. Das Gewordenseinkönnen ist durch das Machenkönnen aus dem Werdenkönnen geworden und das Werdenkönnen selbst durch das Machenkönnen aus nichts hervorgebracht d. h. erschaffen. Da das Machenkönnen vor dem Werdenkönnen ist, so ist es weder geworden noch kann es ein Anderes werden. Es ist alles, was sein kann; es kann also nicht größer sein und daher nennen wir es das Größte, noch kleiner, und daher nennen wir es das Kleinste. In ihm ist alles, was werden kann und was geworden ist, zum Voraus (prioriter) enthalten. Allein als Ursache der Wesenheit der Dinge ist es nicht diese Wesenheit selbst,

1) L. c. c. 38.

sondern die Wesenheit der Dinge ist das von ihm Verursachte. Da wir nun das absolute Machenkönnen den Allmächtigen nennen, so sagen wir, der Allmächtige sei ewig, nicht geworden, nicht erschaffen, er könne nicht zu nichts oder anders werden, als er ist, weil er vor dem Nichts und vor dem Werdenkönnen ist. Wir verneinen auch alles von ihm, was die Sprache als Namen in sich hat, insofern der Name das Werdenkönnen voraussetzt [1]).

Gott ist nicht die Welt, sondern die schöpferische Ursache der Welt; aber eben deshalb ist die Welt doch ein Abbild und eine Offenbarung der göttlichen Allmacht. Dieses Resultat gewinnt die Wissenschaft des Nichtwissens, welche die Aufgabe zu lösen hat, den Inhalt der vernünftigen, mystischen Erkenntniß Gottes, des unendlichen, über alle endliche Bestimmtheit erhabenen Wesens, auf speculativem Wege zu gewinnen und verstandesmäßig zu expliciren. Der Weg, den sie einschlägt, ist der, daß sie den unsichtbaren Schöpfer aus der sichtbaren Welt zu erkennen sucht, was, wie Gerson sagt, das einzig richtige Ziel der speculativen Wissenschaft ist. Was sie erreicht, ist nicht dies, daß sie das Unsichtbare selbst schaut, sondern bloß dies, daß sie das Sichtbare als Manifestation der unsichtbaren Macht erkennt. So vereinigt sie in sich Scholastik und Mystik und hält in der Speculation die Mitte ein zwischen scholastischer Allwisserei und nominalistischer Skepsis.

---

1) L. c. c. 39. Epilog.

3.

Ueber Wesen des Mosaismus und Bedeutung desselben für die frühere Zeit der Geschichte Israels.

Von Professor Dr. **Himpel.**

Beurtheilung und Werthschätzung der mosaischen Religion hat mit der Bedeutung ihres Gegenstandes keineswegs immer gleichen Schritt gehalten, sich sogar oft geraume Zeit nicht auf die Höhe erschwingen können, welche den richtigen Maßstab dafür bietet. Die schiefen Aufstellungen der gnostischen Systeme der alten christlichen Zeit über Moses und sein Werk haben noch im vorigen und im laufenden Jahrhundert eine lehrreiche Parallele erhalten in kritischen Anschauungen, die, so disharmonisch auch vielfach gegeneinander gestimmt, doch darin zusammentreffen, dem Mosaismus eine ziemlich tiefe Stufe in der religiösen Gesammtentwickelung anzuweisen. Für die neuere Zeit belegen wir unsre Behauptung instar omnium mit der „Genesis des Judenthums“ von Plank (Ulm 1843), nach welchem der Mosaismus sich in seinem Cultus ganz an den Feuerdienst anschloß und in dem was erweislich oder auch nur mit Wahrscheinlichkeit mosaisch ist, sich nicht eine Stelle findet, von der sich behaupten ließe,

daß sie nothwendig eine geistige Gottesanschauung enthalte [1]), der Mosaismus ferner noch von der Identität des Geistigen und Natürlichen ausgieng, die Heiligkeit Gottes noch als Naturbestimmung faßte, nicht als höhere geistige Eigenschaft, für welche das Einzelne nur als untergeordnetes Moment in der Erreichung des allgemeinen Zweckes erscheint [2]). Auf dem Niveau dieser Anschauung „mag es auffallen, daß eine so niedrige Religionsstufe den Begriff der Schöpfung schon gekannt haben soll" (S. 51), während derselbe doch nach der gewöhnlichen Ansicht nicht der rein geistigen Religion angehört; nach ihr steht der Parsismus insofern höher, als er das Feuer nach seiner positiven Seite faßt, nicht mehr als Negation des Sinnlichen, sondern vielmehr als Licht, ist auch der Dekalog auf dem Boden der Naturreligion entstanden, eines Bewußtseins, für welches Natürliches und Geistiges noch identisch sind, und ist vom mosaischen Cultus der Gedanke des stellvertretenden Todes nothwendig ausgeschlossen.

In beiden Erscheinungsformen dieser kritischen Würdigung des Mosaismus, der der gnostischen Periode und der modernen, bildete eine unbestritten richtige Wahrnehmung den fruchtbaren Ausgangspunkt folgereicher Irrthümer. Man hielt sich ausschließlich an das in manchen Punken Halbfertige, Aeußerliche, diesseitig Sinnliche, an die über sich hinausweisende Hülle, an eine vorgebliche Verläugnung oder doch zu schwache Betonung des geistig Göttlichen; man ver=

1) A. a. O. S. 46.

2) A. a. O. S. 49 f. „Wie groß ist in dieser Beziehung der Unterschied zwischen dem mosaischen Gotte und zwischen der großartigen Anschauung von dem göttlichen Weltplane, den wir in dem spätern Prophetismus finden!"

kannte, daß die geistige Bewegung dort in stetem Fluß begriffen war und von einer starken, unsichtbar geleiteten Strömung einem noch unbekannten wenn auch geahnten Ziele der Vollendung entgegengeführt wurde. Ein auf natürlichem Boden, dessen Keimkraft übernatürlich befruchtet wurde, organisch gewachsenes Ganzes, wie das Judenthum und seine Vollendung im Christenthum, wurde in seine beiden Hälften zerrissen, die eine, noch dazu minder vollkommene gewaltsam zu einem Ganzen gepreßt, und als sie gegen das gewaltthätige Verfahren widerstrebte, wurden ihr die natürlichen und im allmähligen Fortschritt der göttlichen Pädagogie begründeten Fehler und Unvollkommenheiten als absolute angerechnet und über sie von oft höchst mangelhaft informirten und um so anmaßlichern Richtern der Stab gebrochen. Es blieb aber in beiden Perioden der vorgeblich kritischen Verurtheilung, richtiger unkritischen Entwerthung der mosaischen Religion nicht lange so: die Verurtheilte kam rasch wieder zu Ehren, in unsrer Zeit noch schneller als in der der alten Gnosis: beidemal waren es die guten Kräfte der christlichen Wissenschaft, der in solchen Fragen historisch-kritischer Forschung allein wahrhaft giltigen und überzeugenden Autorität geistiger Macht, welche die zum Zerrbild entstellte alte Offenbarungsreligion gegenüber ihren Verächtern rehabilitirte. Denn Ansichten, wie sie noch vor wenigen Dezennien, zur Zeit der Beherrschung der Religions- und Offenbarungsgeschichte durch aprioristische philosophische Construction Billigung fanden, wie daß der Mosaismus im Cult sich ganz an den Molochs- und Feuerdienst anschloß, sich mit Mühe erst aus dem Molochdienst der Erzväter herausarbeitete und noch bis in die Jahrhunderte des Königthums die Reste des alten Naturdienstes nicht ganz abgestreift hatte, haben

jetzt doch kaum mehr auf ernstliche Beachtung zu rechnen. Indeß riefen derartige Extravaganzen zum Theil nicht minder extreme und gewaltthätige Mittel der Bekämpfung hervor: man glaubte nicht sich damit begnügen zu dürfen, daß Moses als Träger und relativer Vollender der Geistesreligion, als der von der Offenbarung bestätigte Schöpfer einer einzigartigen Gesetzgebung nachgewiesen werde: die Apologetik, welche zu Zeiten orgiastische Anwandlungen hat, wie ihre radikale Stiefschwester und in deren nicht selten frivolen Fechterstreichen für fromme Thorheiten allerdings Entschuldigung finden kann, schlug theilweise beinah ebenso einseitige Wege ein, wie die von ihr bekämpfte Gegnerin und häufte aus hiefür nicht immer völlig ausreichendem und verläßlichem Material die Schlußfolgerungen, um die ganze Verzweigung einer complicirten Gesetzgebung nicht nur auf die schöpferische Initiative und den wesentlichen Gedankengehalt, sondern zugleich stricte bis zum letzten Buchstaben auf den eigenen Griffel des großen Neugründers des israelitischen Volksthums zurückzuführen. Es kann aber nicht Aufgabe einer gesunden Apologetik sein, in alttestamentlichen Geschichtsproblemen jener exotischen Abart des Rabbinismus nachzueifern, welche, um auch den ganzen Schlußabschnitt des Deuteronomium besser der Abfassung durch Moses vindiciren zu können, Deuter. 34, 6 (ויקבר אתו Er, Gott oder der Engel Gottes begrub ihn) erklärte: Moses begrub sich selbst in einem Thal im Lande Moab. Dann ist kaum mehr zu bezweifeln: hat Moses sich selbst begraben, so hat er auch dieses Unicum alles Wunderbaren seinem Werke noch schließlich selbst einverleibt. — Das Hauptgewicht ist sicher vor allem Einzelnen auf den Nachweis zu legen, daß Geschichtsdarstellung im Pentateuch und mosaische Gesetz-

gebung ein in sich vollendetes Ganze bilde, das aus einem göttlichen Grundgedanken herausgewachsen seine Abstammung von demselben noch in den fernsten Abzweigungen verräth. Die Frage nach dem Alter der Gesetzgebung des Pentateuch und der Schriftdenkmale in demselben zeigt sich überhaupt weit unabhängiger von der Frage nach der Composition des Buches, als man gewöhnlich annimmt und jedenfalls finden sich in demselben genug Bestandtheile, die streng nachweisbar auf Moses, sodann auf seine nächste Umgebung, die zweifelsohne den Gesetzgeber in der Anlegung des schriftlichen monumentum aere perennius zu unterstützen hatte, zurückführen. Die Erhitzung zwischen den Vertheidigern und Bestreitern der Aechtheit des Buches hat schon im siebenzehnten Jahrhundert dazu beigetragen, für einen der scharfsinnigsten und verdienstvollsten Gelehrten, den Priester des Oratoriums, Richard Simon die Verbannung aus seinem Vaterland durch Parlamentsbeschluß zuwege zu bringen. Dieselbe dürfte sich aber in Zukunft immer mehr legen, wenn der eine Theil bedenkt, daß zur Zeit des am ägyptischen Hofe erzogenen und gebildeten Moses, über fünfzehn Jahrhunderte vor Christus, das altägyptische Schriftthum nach den bewährtesten Ergebnissen der Aegyptologie schon seit Jahrhunderten in hoher Entwicklung stand und überhaupt dort viel, auf öffentliche Denkmale und in beschränktem Kreis einzelner Familien, geschrieben wurde, von hier also, wie auch Seitens des Alters der semitischen Schrift, nicht das mindeste Hinderniß mehr besteht, Moses als Verfasser von größeren Schriftstücken zu betrachten. Indessen haben anderseits die Apologeten nicht außer Acht zu lassen, daß auch in diesem Ausschnitt der alten Geschichte eine stetige Entwicklung vorhanden ist, deren natürlichen Bedingungen die Offenbarung sich ac-

commodirt hat, daß die alte engherzige Fassung des Inspirationsbegriffs, die übrigens von den namhaftesten Vertretern der kirchlichen Theologie mißbilligt wurde und erst im reformatorischen Lager aus bekannten Gründen zur Vergötterung des Buchstabens führte, welche Zeitunterschiede und immanente Eigenschaften der Menschennatur wie mit dem Schwamme auswischt und jede Anschauung geschichtlicher Entwicklung unmöglich macht, ihren Credit für immer verloren hat und autoritative Machtsprüche derselben nicht einmal mehr ein kurzes Scheinleben einblasen könnten. Aber auch davon abgesehen bilden die alttestamentliche Religion und deren schriftliche Quellen an sich schon nur die Vorstufe der vollendeten Religion. Es scheint daher starker Mangel an Folgerichtigkeit und Beschädigung der eignen Sache zu sein, wenn das, was man theoretisch anerkennt, praktisch verläugnet wird, indem man den statuirten Unterschied sogleich wieder aufhebt und in allen Stücken das Alttestamentliche der vollkommenen Offenbarung gleichgestellt und behandelt wird. Im vielfach bruchstückartigen Charakter der Quellen könnte sich leicht das Wesen der Sache selbst, welche sie darstellen, reflektirt haben. Wir wollen dabei nicht zu viel Gewicht auf den schon von Andern erwähnten Umstand legen, dürfen ihn aber auch nicht ganz unberücksichtigt lassen, daß die spätern großen Schriftwerke, welche bis zur Stunde dem Judenthum als religiöser Confession seine Entwicklung vorgezeichnet haben, die Mischna, der jerusalemische und babylonische Talmud, dann auch das kabbalistische Schriftthum durch Ansammlung der Traditionen von Jahrhunderten, der Lehren verschiedener Meister, der Lehrsysteme verschiedener Schulen aus der spätern vorchristlichen Zeit und den ersten Jahrhunderten nach Christus entstanden sind. Man soll aber das Gesagte nicht

mißverstehen. Wir sind überall noch weit entfernt von der Behauptung, daß es sich nun gerade so mit alttestamentlichen Büchern, vorab dem Pentateuch verhalte und derselbe etwa nur den mosaischen Grundriß gebe, welchen spätere Jahrhunderte aufs mannigfaltigste und nicht immer stylgerecht ausgebaut hätten. Wir wollen hier, wo auf diese schwierigste aller kritischen Fragen noch nicht einzugehen ist, bloß vorbauen, daß nicht neutrales und für das Forum der Wissenschaft offenes Terrain im scheinbaren Interesse der Religion und des Glaubens, in Wahrheit aber in verwerflichem Buchstabendienst und täppischer Verketzerungssucht für geschlossen erklärt und Glauben und Offenbarung wesentlich gar nicht berührende Probleme zu Axiomen gestempelt werden, denen die Beweise schlecht und recht nachhinken. Ist es ein tragisches Geschick gewisser Blätter, immer und unter allen Umständen, auch den wenigst dafür angelegten, Witze machen zu müssen, so sind gewisse Bücher kaum besser daran, die immer in dieselbe Ecke hinein Beweise aufhäufen zu müssen glauben für Dinge, die öfters des Beweises entweder nicht werth oder nicht fähig, oder für welche die Beweismittel bereits ausgeschöpft sind, ohne daß damit etwas der Rede Werthes bewiesen worden wäre. Die Wissenschaft, auch die theologische, ist nun einmal keine Tretmühle.

Welches ist nun aber die Grundlage und Grundform der mosaischen Religion? War sie etwas absolut Neues ohne Anknüpfungspunkt an Formen älterer Gottesverehrung, und wie stellt sich dazu die Annahme ägyptischer Einflüsse und Entlehnungen für dieselbe? Letztere Frage hat ganz mäßige Fortschritte gemacht, seit der anglikanische Geistliche Spencer gegen Ende des siebzehnten Jahrhunderts in einem Quartanten voll seltener Gelehrsamkeit über die Ritualgesetze

der Hebräer zusammenstellte, was von denselben und verwandten Theilen der Thora etwa ägyptische Abkunft auswies. Es ist ein ziemlich reiches Detail, darunter z. B. die Form der Bundeslade selbst, (die Lade des Amon Ba wird an Stäben, die durch Metallringe laufen, von Priestern getragen, von den ausgebreiteten Flügeln zweier Figuren bedeckt) als Nachbildung der bemalten oder vergoldeten Holzcapellen der ägyptischen Tempel, das Pektorale des Hohenpriesters, die langen priesterlichen Gewande von glänzend weißen Linnen und ihre eigenthümliche Besäumung, das ausschließlich priesterliche Vorrecht, das Innere des Tempels zu betreten, die Form des Orakels der Urim (auch die Edelsteine, mit denen die Bildsäule Ammons geschmückt war, vermittelten Orakel desselben), Nahrung der Priester von den Opfergaben, die makellosen Opferthiere und deren Untersuchung durch die Priester, die Art der Darbringung und Verwendung derselben theils als Opferbrand theils als Mahl für den Darbringer und seine Geladenen, den Unterschied von Rein und Unrein (es war den Aegyptern Sünde, schreibt Plutarch, zu trinken oder zu essen was ihnen verboten war) — beiden Völkern galten z. B. das Schwein und der Aussatz als unrein — Waschungen und Sühnungen, ziemlich auffallende identische Trauergebräuche, Wocheneintheilung, Verhalten gegen Fremde, Erblichkeit des Priesterthums, Enthaltung vom Wein vor heiligen Verrichtungen, Abscheeren aller Haare am Leibe, Hörner des Altars, die rechte Schulter des Opferthiers, die dem Priester zufällt, Sündenbock, Fluchwasser als Gottesurtheil, die Dreitheilung der Stiftshütte in Vorhof, Heiliges und Allerheiligstes, die stellvertretenden Opfer, bei deren Darbringung der ägyptische Priester die Hand auf den Kopf des Thieres legend sprach:

Wenn ein Unglück die Darbringer des Opfers oder ganz Aegypten bedroht, möge es auf dieses Haupt fallen (Herod. II, 39). Weitere Forschungen der so vielverheißend aufgeblühten Aegyptologie werden ohne Zweifel das Material hiefür noch vermehren [1]).

Dennoch kommt all das gar nicht in Frage, wenn es sich um die Erkenntniß der religiösen Prinzipien handelt, auf welchen dort das ägyptische, hier das israelitische Leben basirt ist. Jene Entlehnungen betreffen Gegenstände und Einrichtungen des gewöhnlichen Lebens, auch Bestandtheile der Außenseite des Cultus: was aber das semitische Nomadenvolk davon kannte und besaß, mußte es schon bisher von den Aegyptern gelernt haben, deren socialen und Cultusformen Moses nun noch alles Weitere entnahm, dessen ein aus den bisher ärmlich einfachen Verhältnissen herausgerissenes Volk bedurfte, welches nun bald neben dem Zeltleben den Pflug zu führen hatte. Es waren bloße Bausteine, aus denen Moses ein ganz neues Gebäude, nach völlig anderm Plan und Riß und zumeist auch nicht ohne sie neu behauen zu haben, aufführte. Er benöthigte der Entlehnung eines solchen äußerlichen Apparates um so mehr, als unter den außergewöhnlichen Umständen des Auszugs dem zahlreichen

---

1) Das Werk von Ebers: Aegypten und die Bücher Mose's, Leipzig 1868 ist im ersten bis jetzt erschienenen Band nicht über die Genesis hinausgekommen. Aber schon der hier geführte Nachweis, daß die ganze Geschichte des Joseph selbst in ihren Einzelheiten als durchaus entsprechend den geschichtlichen Verhältnissen im alten Aegypten bezeichnet werden muß, läßt die Vermuthung Renans (in: Nouvelles considérations u. s. w. p. 9), daß die Hebräer als Nomaden, die sich jeder geistigen Einwirkung von außen verschloßen, der ägyptischen Civilisation zur Seite geblieben seien ohne sie zu begreifen, nur unter starken Einschränkungen gelten, wo nicht ganz als Traum erscheinen.

Volk keine ruhige Uebergangszeit vergönnt war, in welcher es sich auf die Bedingungen und Angewöhnungen eines zum Theil ganz anders gearteten Lebens vorbereiten und einüben konnte. Was Moses verworfen hat, ist ohne Vergleich bedeutender: es ist die gesammte religiös-ethische und politische Anschauung und Lebenspraxis der Aegypter. Nicht bald wieder hatte die Welt so scharfe Gegensätze aufzuweisen, wie sie damals sich abgestoßen und ausgeschlossen haben: ein Pharao, den die Priesterschaft als Gott verehren hieß, aber in seinen Lebensordnungen völlig in ihre Gesetze eingeschnürt hatte, Herr von Land und Leuten, die der Masse nach und noch hoch hinauf im Sclavenstande waren, dazu die schroffste Kasteneintheilung, argwöhnisch gehütete und in dunkeln Formelkram gehüllte Mysterien einer stolzen Priesteraristokratie und neben der Sclaverei des Leibes unbedingte Beherrschung der Geister und Gewissen, eine noch tief ins Sinnliche versunkene Naturreligion; auf Seite Israels der geistige Gott, ewig aus sich selbst bestehend, aber in eifriger Liebe seinen Anhängern zugethan und in ihrer Ehre seine eigene erblickend, prinzipiell zwar Herr und Meister der Welt und in besondrer Weise des neuen Landes und seines Volkes, faktisch aber über letzteres in normaler Weise durch eine bloß moralische und gesetzlich fest normirte Autorität des Priesterthums gebietend und vertreten, das streng auf seinen Berufskreis beschränkt blieb; daneben eine auf Freiheit und Gleichheit vor dem allgemein gültigen Gesetz gegründete Volksgemeinde, die nur von Gott als ihrem König sich abhängig weiß, in welcher ein Schafhirte Fürst des Volkes, ein Rinderhirt Prophet wurde, und ein Prophetenstand, der nicht mit geheimer Weisheit kramte, sondern die Gedanken und Enthüllungen des ihm Zutritt gönnenden göttlichen

Geistes frei und offen vor allem Volke vortrug. Die theokratische Idee des Moses stammt so wenig aus Aegypten, als der Name Jahve, für welche ursprüngliche Aussprache des Gottesnamens immerhin das herkömmliche Jehova gesprochen werden mag, aus China, woher ihn eine lediglich mit Rohstoffen operirende Gelehrsamkeit entlehnt glaubte. Die Grundbegriffe seiner Gotteslehre und Gesetzgebung hat nun Moses allerdings nicht frischweg aus den Wolken herabgeholt, aber auch nicht aus dem Heidenthum seiner Vorfahren durch Auswahl und Reinigung entnommen. Spuren eines geistigen Monotheismus finden sich im alten semitischen Heidenthum in keiner Weise, sondern überall ziemlich ausgebildete Kreise von Natur- und Astralgöttern, von denen ein nach dem Vorbild menschlicher Verhältnisse übergeordneter die Verehrung stärker in Anspruch nahm, wie der Camosch in Moab, der Milkom der Ammoniter, Baal der Cananiterstädte, der Asiz von Edessa. Allein trotz der ursprünglichen relativen Bildlosigkeit der semitischen Götterverehrung, die nur an Natursymbole, wie Steine und Bäume sich anlehnte, und die mir das einzig Richtige an Renans Behauptung zu sein scheint, die Semiten seien von Haus aus Monotheisten, ist die Annahme einer natürlich geschichtlichen Fortbildung des aramäisch-kananitischen Heidenthums zur geistigen Bundesgottheit Israels mit ihren höchsten ethischen Motiven neidloser Liebe zum Volke und erbarmender Heilsgedanken für die Menschheit ein annoch ungelöstes Problem. Denn ein aprioristisches Begriffsgewebe, das auch diesen problematischen „Fortschritt" in sein Gedankennetz einfängt, weil es sich darauf gesteift hat, nichts draußen zu lassen, ist keine Lösung, gewöhnlich sogar das Gegentheil einer solchen, weil seine Fäden nicht aus dem geschichtlichen

Material, sondern aus dem Gehirn des Systematikers gesponnen sind und nothwendig reißen, wo sie mit streng geschichtlicher Betrachtung sich berühren. Man gewinnt auch nichts, wenn man jenen vorgeblichen geschichtlich natürlichen Uebergang des semitischen Paganismus zum geistigen Monotheismus hinter Moses zurückschiebt, denn je weiter man zurückgeht, um so größer werden die Schwierigkeiten einer solchen Lösung. Moses hat jedenfalls den Glauben an den einen, persönlich lebendigen, über die Natur erhabenen Gott unter seinem Volke vorgefunden, welchen es in besonders innigem Verhältniß zu sich wußte, nicht als den absolut jenseitigen, sondern den seine Ueberweltlichkeit zu Gunsten seiner Verehrer transscendirenden, den es durch Opfer, heilige Sitten und Gebräuche ehrte. Ohne solche Grundlagen, an die er anzuknüpfen hatte, mochten sie auch vielfach entstellt und mit heidnischer Superstition zersetzt sein, konnte er keinen Glauben an seine Sendung, keinen Gehorsam für seinen prophetischen Beruf fordern, kein zahlreiches Volk um sich sammeln und in die Wüste führen. Fand er so nothwendig schon eine Gemeinde vor, die den alten und dem ganzen Volk bekannten Gott verehrte, so mußte die Offenbarung, das spontane Verlangen des Geistes und Gewissens nach Mittheilung und genauerer Erkenntniß des persönlich lebendigen Urgrundes aller Dinge und die gnadenvoll entgegenkommende Erfüllung solcher geistiger Antriebe und Bedürfnisse in einem hochbegabten und auch ethisch hochstehenden Vorfahr der mosaischen Gemeinde sich in außergewöhnlicher, urkräftiger Weise verwirklicht haben. Folge davon war für ihn und sofort durch ihn auch für einen Kreis ähnlich gestimmter Geister eine tiefere Erkenntniß Gottes nach neuen Seiten hin, besonders in seinem Verhältniß zur

Menschenwelt, und eine auf diesem vertieften Grund vollzogene Neuordnung der religiösen und christlichen Lebensverhältnisse. Das ebenso gesunde wie kräftige Ferment ergriff und durchsäuerte immer Mehrere, wenn auch in ungleichem Grad und mit verschiedenem Erfolg, und bewirkte zuletzt jene Gotteserkenntniß und -Verehrung, wie sie als reiner Kern der Traditionsberichte der Genesis über Glauben und Leben der Erzväter uns entgegentritt und die Wanderfamilie nach Aegypten begleitet hat. Ein ähnlicher Mann, wie der oben charakterisirte, welchen die Genesis in der Idealgestalt des Abraham uns vergegenwärtigt, war Moses, nur vielfach noch höher stehend, reicher ausgestattet und unbedingt unter die wenigen Geister des höchsten Adels der Menschheit zählend; ein ähnlicher Proceß, nur von unendlich größern Folgen, hat sich mit ihm und durch ihn vollzogen, denn Erkenntniß und Begriff der Gottheit, wie er sie errungen und empfangen, sind die für alle Zeit wahren: ein helles Licht in den anderthalb Jahrtausenden des Heidenthums sind sie durch Christus bestätigt und vollends nach ihrem tiefsten Inhalt erschlossen, Grundlage des Christenthums, Segen der Völkerwelt und Angelpunkt der Geschichte für alle Zeiten geworden. Moses bereicherte somit und vertiefte den Gottesbegriff der Vorfahren durch eignes Nachdenken und Gebet, denen sich das Wesen der zur Mittheilung an ihre berufenen Organe bereiten Gottheit erschloß, sowie im harten Kampf seines Feuergeistes mit sich selbst und den Ansprüchen der ägyptischen Weisheit und Götterlehre. Bildete Moses nicht selbst für den neu erschlossenen und vervollkommneten Gottesbegriff, den er auch von den Stein- und Baumsymbolen der Vorzeit ablöste, das Wort Jahve (Jehova), d. h. der schlechthin Seiende, so isolirte er jedenfalls den

Gebrauch dieses Namens nach Möglichkeit für seine rein geistige und bildlose Gottesvorstellung, und die bisher gewöhnlicheren Namen Gottes, welche die Gewalt und Furchtbarkeit des Göttlichen ausdrücken, treten nun etwas in den Hintergrund und werden später die Träger einer hartnäckig an die alte bildliche Verehrung der Gottheit sich klammernden Reaktion, im Dienste hochkonservativer religiöser Interessen müßten wir sagen, wenn wir die Zunge moderner Paladine des Thrones und Altares besäßen. Moses hat jedenfalls in stark vorgerücktem Alter — der Bericht nennt 80 Jahre — sein Volk vom Pharao für seinen Gott zurückgefordert und die wildgährenden widerspänstigen Massen, an die sich allerlei sonstiges Volk anschloß, zu ihrer Umbildung und innern Neugeburt in die Wüste geführt: es ist auch daraus zu ermessen, welche Lehr- und Vorbereitungszeit die ihm schon frühe aufdämmernde Nothwendigkeit und ungeheure Größe der Aufgabe ihm auferlegt hat. Denn der biblische Bericht zieht in seinen kurzen Angaben nur die Resultate langer geistiger Arbeit, die zwischen Gott und seinem auserwählten Rüstzeug getheilt war, und betont nach seiner Eigenthümlichkeit nahezu ausschließlich den göttlichen Faktor. Nicht jedoch daß wir letzteren in Abrede ziehen wollten oder nur dürften, denn weder Moses' Vertrautheit mit der höchsten Cultur der damaligen Welt, noch das religiöse Substrat, das er in seinem Volke vorfand, noch die sonstigen Verhältnisse des letzteren, welche die große nationalreligiöse Erhebung mitbedingten, reichen hin uns den Mann und sein Wirken vollbegreiflich zu machen. Die vorberührte Lehr- und Lernzeit am Königshof der Pharaonen und sodann viele Jahre in der Einsamkeit der Wüste, seine religiössittliche Anlage, Geist und Energie von fast übermenschlicher Proportion, das

rechtzeitige Ergreifen und vollkommene Begreifen der göttlichen Gedanken und Absichten, alles dieß hat nicht blinde Naturgewalt, sondern der Finger Gottes so harmonisch zusammengefügt, denn nichts davon durfte fehlen, ohne das Werk, das in der That ein göttliches Schöpferwerk für die Menschheit war, scheitern zu lassen.

Der Grundbegriffe des Mosaismus sind wenige wie wir sahen, und sie erscheinen in den Augen der jetzigen, durch die mehrtausendjährige jüdische und christliche Cultur gesättigten, aber auch verwöhnten und blasirten Geschlechter so einfach wie das Alphabet, allein sie waren noch schwerer zu finden und festzustellen als dieses. Die großen religiösen Wahrheiten theilen ihr Geschick mit dem Sonnenlicht: sie erleuchten und erwärmen die Welt, aber man denkt, ausgenommen in Zeiten starker Trübung und Verdunkelung derselben kaum mehr daran, was man an ihnen hat und woher sie stammen.

Mit seiner Erkenntniß und gotterleuchteten Weisheit gieng bei Moses die Energie der Verwirklichung des Gedachten Hand in Hand. Sein praktischer Gedanke war: ein ganzes Volk in Gemeinschaft mit Gott, dessen Geist und ethisches Wesen in den staatlichen Formen, in Gesetzgebung, Sitten, bürgerlichen Beschäftigungen, Religion und Cult sich abdrücken sollte; das Volk, das Eigenthum Gottes, der es durch Sündentilgung zum heiligen macht, und zwischen beiden ein ewiger Bund, den der Feuereifer des Herrn für seine Ehre und seine unbegrenzte Liebe späterhin auf die Völkerwelt ausdehnen werden.

Ist nun auch anzunehmen, daß dieser Complex von Idealen und sittlichen Imperativen im Schwunge der durch die Befreiung und durch die Wunder und Großthaten des

Führers gehobenen Begeisterung der ersten Zeit im Ganzen sich an der Gemeinde verwirklicht zeigte, so ist nicht minder sicher, daß Moses das volle Gegentheil eines unpraktischen Idealisten war. Er sah aufs Klarste den tiefen Abstand zwischen der Versunkenheit und trotzigen Härte des Volks und dem idealen Gepräge, das er ihm einimpfen sollte. Deshalb verzichtete er auf die unmögliche Arbeit der innerlichen Umformung der Einzelnen in das Gottesbild, goß dieses dagegen in eine starke, starre Form und zwang die ungefüge Masse unter die äußere Zucht des Gesetzes.

Denn ist auch die mosaische Gesetzgebung schon an sich, als älteste Systematik dieser Art, und für die Gegenwart der alten Volksgemeinde hervorragend und folgenreich, so liegt doch ihre Hauptbedeutung in der sicheren und gegenüber jedem Andrang wilder Volksleidenschaft unzerstörlichen Fixirung der Heilsgedanken Gottes mit der Menschheit, in der Rettung dieser Gedanken vor heidnischer Ueberfluthung in eine zwar ferne aber göttlich verbürgte Zukunft ihrer ganzen Verwirklichung. Bis dahin sollte hinter dem starren Damm des Gesetzes der geistige Bau des Prophetenthums hergestellt werden, dieser Kern der Geschichte Israels, aber die Schale konnte nicht vor der Zeit zerbrochen werden, ohne den Kern zu verletzen.

Die früher mehr im Allgemeinen gestellte und beantwortete Frage kehrt hier in etwas anderer Weise wieder: wie viele Einzelbestimmungen von den 513 Geboten und Verboten des Pentateuch auf Moses selbst zurückzuführen sind? Aber höchst schwierig in sich wofern man nicht den Knoten zerhauen will, ist sie hier nicht zu entscheiden. Ist vorhin die organische Entwickelung auch dieser Gesetzgebung und die Nothwendigkeit derselben betont worden, so führt

doch Manches darauf, auch in der legislatorischen Detaillirung der großen leitenden Gedanken die Thätigkeit des Moses nicht zu unterschätzen. Wir meinen hier nicht die Tradition, welche bei einem hohen Namen des grauen Alterthums, wo es sich um genaue Zuscheidung geistiger Güter oder geschichtlicher Thatsachen handelt, nicht allzuviel zu bedeuten hat, da sie gewöhnlich alles Mögliche und Unmögliche auf einen solchen zusammenhäufte. Wir meinen aber die eminente Begabung des Gesetzgebers und seinen praktisch-energischen Sinn, der ihn zur Ausgestaltung der Grundgedanken drängte, soweit dieselbe nur unmittelbares Bedürfniß der hilflosen, ungebildeten Gemeinde war, oder im Geiste des prophetischen Mannes als Bedürfniß des Volkes in den zukünftigen Wendungen seiner Geschichte sich darstellte. Man hat dafür ferner das lange, zurückgezogene Leben in der Wüste zu veranschlagen, wo das Volk, losgerissen von der Vergangenheit und noch nicht durch neue stationäre Verhältnisse gefesselt einer gesetzgeberischen Regelung sich wie von selbst anbot und von einem Mann geführt wurde, welchen nicht minder auch die Zukunft seines Volkes lange Jahre aufs Lebendigste beschäftigte und einlud, sich dieselbe nach seinen Plänen und vom göttlichen Geiste geformten Idealen zu gestalten. Man darf dafür sogar in Erinnerung bringen den idealen Charakter mancher Theile der Gesetzgebung, die wie die Gesetze über periodische Regelung des Privatbesitzes niemals ins Leben eingeführt wurden, eine Eigenthümlichkeit derselben, die jedenfalls ganz natürlich aus der frühesten Zeit sich begreifen läßt, da sie durch die praktischen Bedürfnisse und die ökonomisch sociale Gebundenheit späterer Jahrhunderte wohl modificirt oder ganz beseitigt, jedoch keinenfalls hervorgebracht werden konnte. Nimmt man jedoch Anstoß daran,

daß hier den Mann sein praktischer Sinn verlassen habe, so könnte er sichs gefallen lassen, aber der Vorwurf selbst wäre unrichtig formulirt und richtig gefaßt würde er sich selbst aufheben. Auch die Weissagungen Ezechiels im letzten Abschnitt seines Buchs über Neubau von Tempel und Stadt und neue Vertheilung des Landes sind unerfüllt geblieben: davon hat man aber nicht auf einen Irrthum des Propheten, sondern auf den idealen Charakter jenes Theils seiner Verkündigungen zu schließen, dem die geschichtlichen Realitäten, welche mit ganz andern Faktoren zu rechnen und sich zu vertragen haben, niemals ganz entsprechen konnten. Nirgends sind im Pentateuch für die Leviten eigentlich gerichtliche Funktionen bestimmt; wurden sie später dennoch mit solchen beauftragt, so gibt sich hier eine starke Instanz gegen den Vorwurf zu erkennen, daß spätere Verhältnisse zu Gunsten des Levitismus in den Pentateuch zurückgetragen worden seien, denn es zeigt sich eben im angeführten Fall, der doch hiefür eine große Versuchung in sich schloß, im Buche keine Spur einer solchen in die alte Zeit zurückgeschobenen richterlichen Bevorzugung der Leviten. Auch der Umstand ist von Bedeutung, daß der Priesterstand in der Geschichte Israels sich so streng innerhalb seiner Gerechtsame hielt und keine größern Conflikte mit andern Gewalten hervorrief. Es deutet dieß auf eine sehr frühe autoritative Normirung der einschlagenden Verhältnisse, auf einen sogleich in den Anfängen dieses merkwürdigen Staats- und Kirchenwesens von mächtiger, göttlich autorisirter Hand vorgeschobenen Riegel.

Auch der rein geistige, ethische Theil der Gesetzgebung, die Forderungen reiner Motive und eines tugendhaften Lebens, unabhängig von Cerimonien und äußern Reinigungen, das Gebot nicht bloß der äußerlich guten That, sondern auch

der moralischen Disposition dazu (Lev. 19, 17 f. Ex. 20, 17), die Herzensbeschneidung, all das nimmt jedenfalls in seinen Grundelementen passend seinen Ausgang schon vom ersten und größten Propheten. Denn Sinn und Antrieb dafür hat nicht erst die spätere Prophetie hinzugebracht, sondern aus den gegebenen Keimen entwickelt, und aus sehr später Zeit können so zarte Pflanzen ohnehin nicht mehr stammen, da der werkheilige Pharisäismus, welcher innere Motive haßt oder doch für gleichgültig erklärt, ziemlich früh Boden gewann und in genannter Richtung eher eine Expurirung als eine Ergänzung des Gesetzes beliebt hätte. Indeß soll hier der frühere oder spätere Ursprung einzelner Gesetzbestimmungen Sache vorurtheilsfreier Untersuchung bleiben, bei welcher die wahren Interessen der Religion nur gewinnen können. Auch in der ältern Zeit blieb man unbefangen genug, einzelne Bestandtheile des mosaischen Buches als spätern Ursprunges zu betrachten. Man hatte noch nicht das historische Gefühl und den Sinn für geschichtliche Entwicklung dem Zwang einer conventionellen Apologie des Buchstabens geopfert.

Man würde sich sehr täuschen, wollte man annehmen, es sei Moses gelungen, auch nur den groben Götzendienst für die Dauer aus den Herzen des Volkes zu reißen, geschweige die Anwendung von allerlei sinnlichen Hilfsmitteln und Symbolen beim Dienste des e i n e n Gottes zu beseitigen. Aufstände, die selbst in Moses' eigner Familie entweder keimten oder doch ein Echo fanden, lassen Werth und Nothwendigkeit seiner Neuerungen als unbegriffen auch von vielen Bessern und höher Stehenden, um wie viel mehr in der Masse erscheinen. (Ex. 14, 10 ff. 16, 2 ff. Num. 11, 1 ff. 12, 1 ff. 16, 2 ff. Lev. 10, 1 ff.). Er erhält sich allerdings

über den Wogen solcher Gährungen, die zuletzt immer machtlos um ihn herumspielten, denn er allein vermochte dem Volk ein Retter zu bleiben, aber für die überwiegende Zahl doch nur ein leiblicher und äußerlicher. Noch zu seiner Zeit begann als Folge des nur allmähligen Ganges der Besitznahme des Landes die unheilvolle Mischung der Israeliten mit den alten Bewohnern desselben und der Rückfall in die frühern religiösen und socialen Uebungen, die dem verführerischen Götzendienst des Landes eine erwünschte Handhabe boten.

Die Geschichte der mosaischen Gesetzgebung namentlich in den Partien über Cult und Priesterthum, weist in den folgenden Jahrhunderten einen zähen unausgesetzten Kampf auf zwischen den mosaischen Prinzipien und den Anhängern der alten, hergebrachten Religionsübung, denen gerufen oder geduldet oder unerwünscht nicht so ganz selten der förmliche Götzendienst zur Seite trat. Die von Moses in den religiösen Vorstellungen und damit zusammenhängenden Lebensgewohnheiten des Volkes eingeführte Reform war ihrem geistigen Gehalte nach zu durchgreifend, um alsbald Wurzel fassen zu können. Der vervollkommnete Gottesbegriff des Gesetzgebers, der lebendige Gott auf sein ureigenes absolutes Wesen gestellt, aus sich selbst das ewige Leben habend und von allem Natürlichen, Kosmischen schroff getrennt, um das Herabziehen Gottes in dasselbe, den Götzendienst in der Wurzel zu durchschneiden, stellte zu hohe Anforderungen an ein Volk, das von Haus aus einem solchen Synkretismus von göttlicher Wahrheit und kosmischen Kräften und Erscheinungen geneigt in Aegypten neue verführerische Formen der Idolatrie und in Verbindung damit ein weit vorgeschrittenes und reich entwickeltes sociales Leben kennen gelernt

hatte. Aber eben so schwer mußte Israel, das bisher unter ungeschriebenem Gewohnheitsrecht gelebt hatte, die Zucht einer Gesetzgebung fühlen, welche an Stelle desselben feste Normen für alle Lebensgebiete der Nation einführte, die wilden Leidenschaften nicht sowohl äußerlich zu bändigen suchte durch die Artikel eines Criminalcodex, sondern ihre Keime im Herzen aufsuchte und sie hier durch die Gebote wahrer Gottes- und Menschenliebe zu zerstören strebte. Auch dagegen wehrten sich nothwendig die ungebrochenen natürlichen Antriebe eines Volkes, das noch nicht lange erst in seinen Besseren angefangen hatte, sich den Fesseln eines die Sinne bezaubernden Naturdienstes zu entwinden. Wie sehr das mosaische Staatsgebilde ein Zukunftsstaat war, tritt jetzt augenfällig hervor. Während beinahe eines Jahrtausends blieben wesentliche Bestimmungen der Gesetzgebung wie latent, ihre religiösen Ideen sind zurückgedrängt, die von Moses bekämpften stehen überall breit im Vordergrund. Für den Anfang des neunten Jahrhunderts ist dieß wieder durch die neuentdeckte Moabitische Inschrift des Königs Mesa bewiesen. Die Richter selbst, diese lebendigen Marksteine der auf Josua folgenden fast vierhundertjährigen Periode, treiben den durch Moses verpönten Bilddienst und suchen sich mittelst geweihter Symbole von der Nähe des geistigen Gottes zu überzeugen, des unsichtbaren und unberührbaren, bei dessen metaphysischer Fassung alle sinnliche Analogie außer Betracht bleiben soll. Richt. 6, 21 ff. 8, 27. Von einer wohlgeordneten Landes- und Reichsverwaltung durch Josua und die 70 Aeltesten weiß das nach ihm genannte Buch nichts. Ein Mann der That und des Schwertes verbrachte er seine Lebenszeit mit Kampf und Eroberung und Sicherstellung des neu entstehenden Gemeinwesens gegen äußere Feinde. Beschäftigte er sich

gegen Ende seines Lebens mit innern Angelegenheiten, so hatten bis dahin schon wieder genug gesetzwidrige Störungen sich geltend gemacht. Er selbst zwar und der Rath seiner Aeltesten blieb dem Herrn getreu (Jos. 24, 31), aber in seiner letzten Rede an das Volk oder dessen Repräsentanten bekennt und beklagt er, daß das Volk vom Bilddienst der Väter nicht abgegangen, sondern noch die Verehrung fremder Götter dazu gefügt habe (Jos. 24, 14 ff.). Der Lärm und Sturm kriegerischen Lebens füllte in den langen Zeiten der Richter vorzugsweise das Bewußtsein der Zeitgenossen. Die Leviten hatten Gottesdienste, die im Gesetz verboten waren (Richt. 17, 7 ff. 18, 24); in Davids Haus selbst sind Idole zur Befragung der Zukunft (1 Sam. 19, 13. 16), nirgends hat die im Gesetz so scharf betonte Centralisation des Cultus statt, selbst nicht unter David und Salomo. Allein alles dieß geschieht im besten Glauben und ohne die Absicht, ein Religionsgesetz zu verletzen. Man will vielmehr damit dem wahren, von den Altvätern und Moses verehrten Gott dienen (Richt. 17, 13. 18, 5 ff.), weiß und ahnt nichts von einer Uebertretung des Gesetzes in Hinsicht auf die reine Geistigkeit des Gottesbegriffs oder die Einheit des Heiligthums. Und als unter David der levitische Cult vollkommener organisirt wurde, der Tempel endlich unter Solomo als Centralstätte des Gottesdienstes sich erhob, deutet Salomo mit keinem Wort bei der Tempelweihe auf Moses, in einem Augenblick, wo endlich zum erstenmal dessen Anordnungen zu voller Ausführung kommen. Man schien völlig vergessen zu haben, was man hierin dem großen Gesetzgeber verdankte und handelte wie instinktmäßig nach von ihm gegebenen Normen. Das zweite Gebot des Dekalogs bleibt in der Regel auch von den frömmsten und besten Fürsten nicht beachtet: der Höhendienst, d. i.

nicht der Dienst heidnischer Götter, sondern der Dienst Jehova's, aber unter Symbolen, besonders von Stein und Baum ist im ganzen Land in Blüthe bis gegen das Exil hin, als ob kein Tempel vorhanden wäre, und die besten Fürsten thun ihm keinen Einhalt. Der Mosaismus scheint zeitweilig ausgelöscht aus dem Gedächtniß des Volkes; der Name Jehova zwar ist eingebürgert, aber ohne den Grundbegriff des Wortes, für welchen ihn Moses geschaffen oder adoptirt hatte; denn er trägt wieder die Attribute des vormosaischen Elohim oder El Schaddai; eine ziemliche Anzahl von Psalmen, aus den mittleren Zeiten, hat den mosaischen Gottesnamen absichtlich vermieden, andere haben ihn wohl austauschen müssen, und es sind meist Lieder für den öffentlichen Cult, der also zeitweise die retrograde religiöse Bewegung ebenfalls mitmachte. Was insbesondere den monotheistischen Bilderdienst in Israel betrifft, so muß derselbe genau vom polytheistischen unterschieden werden, der jenen allerdings oft bald beinahe völlig zu verdrängen drohte, bald wieder mit ihm sich vermischte. Er kam immer aus der Fremde, durch fönikische oder ägyptische Gemahlinen der israelitischen Fürsten, oder wurde durch schwache verweichlichte Regenten eingeführt, die gleichzeitig dadurch ihr Gewissen einzuschläfern und an Autorität bei den heidnischen Nachbarn zu gewinnen gedachten. Der monotheistische Bilddienst ruhte aber in der Wurzel doch nicht auf Nachahmung des sinnlich götzendienerischen Cultes, so gewiß er anderseits dessen Annahme bei den Juden erleichtert hat, sondern auf der Schwierigkeit oder vielmehr Unmöglichkeit, sich den abstrakten Gottesbegriff ohne concrete Hilfs- und sinnliche Vergegenwärtigungsmittel vorzustellen. Der Höhendienst, gegen welchen so stark geeifert wird, galt zunächst und wohl auch ursprünglich

nicht fremden heidnischen Göttern, sondern dem wahren Gott der mosaischen Offenbarung in bildlicher Darstellung. Die biblischen Schriftsteller verfehlen nicht, den Unterschied zwischen jehovistischem und götzendienerischem Bilddienst, welcher letztere in keiner Weise zu toleriren war, hervorzuheben: „die Bewohner des Reiches Juda unter Rehabeam machten sich Höhen, Bilder und Haine, auf jedem hohen Hügel und unter jedem grünen Baum" (verehrten sie Gott unter sinnlichen Formen). Indem der Text (1. Kön. 14, 21. 24) fortfährt: „es waren auch Leute im Lande, welche sich preisgaben und alle Greuel der Völker begiengen, welche Gott vor Israel vertrieben hatte", bezeichnet er damit deutlich jene Israeliten, welche sich hatten zu kananitischem Götzendienst verführen lassen. Man muß M. Nicolas zustimmen, welcher (Études critiques A. T. Paris 1869 S. 293) schreibt: que cette idolâtrie monothéiste ait constamment régné parmi les Hébreux, qu'elle n'y ait soulevé aucune opposition, si ce n'est de la part des prophètes et de ceux qui partegeaient leurs croyances réligieuses, c'est à dire de la part des disciples du mosaisme; qu'elle ait été acceptée partout comme le culte reçu, sorte d'appendice ou de supplément du culte lévitique de Jérusalem, quand celui-ci eut été institué, c'est ce qui ressort de mille passages des livres saints. Le fait ne saurait être révoqué en doute pour les temps qui précédèrent l'établissement de la monarchie. On sait, que ce culte idolâtrique de Dieu fut la religion nationale et officielle des dix tribus. On a prétendu, qu'il en fut autrement dans le royaume de Juda. C'est là une erreur manifeste. Le temple de Jérusalem n'exerça pas du tout l'influence qu'on lui attribue et le

sacerdoce fut loin d'être l'ennemi du culte des hauts lieux et des bocages. Wenn Nicolas jedoch a. a. O. S. 294 bemerkt, Jerobeam habe die Priester für den neu eingerichteten Bilderdienst zu Dan und Beth El zwar außerhalb des Stammes Levi genommen (1. Kön. 12, 31. 13, 33), aber grade die Sorgfalt, mit der der h. Schriftsteller dieß erwähne, beweise, daß es nicht gewöhnlich war und daß die Höhenpriester sonst überall aus der Priesterkaste waren, so vermag er sich hiefür auf keine biblische Stelle zu berufen und unterschätzt die zu Zeiten wieder vom Centralheiligthum zu Jerusalem ausgehende und immerhin durch das dortige levitische Priesterthum geleitete Reaction gegen den Höhendienst. Damit ist nicht in Abrede gestellt, daß wie Leviten in der Richterzeit durch den Dienst der Teraphim die Bildlosigkeit des Mosaismus verläugneten (Richt. 17, 7 ff.), das levitische Priesterthum auch später in vielen seiner Mitglieder sich dem Höhendienste und seinen sinnlichen Formen zuwandte und den fast zwingenden Bedürfnissen des jüdischen Volkes in Bezug auf concrete sinnliche Gottesdienstformen fördernd entgegenkam (2 Kön. 23, 7 ff.).

Sogar der Schlußstein des Baues, das unmittelbare Gottkönigthum, das selbst noch die Richterzeit gegen starke Versuchungen festgehalten hatte, mußte sich eine Alteration gefallen lassen: es erhielt einen sichtbaren Substituten im irdischen Könige und der alte Richter Samuel war nicht der Mann, die neue Einrichtung für ein Gottesgnadenkönigthum zu erklären. „Ihr habt mich, mein Königthum verworfen", spricht Gott durch ihn zum Volke, das einen sichtbaren König, einen glänzenden Repräsentanten seines eignen Wesens und Kriegsmeister wie die heidnischen Nachbarvölker deren besaßen, verlangte. Das irdische Königthum Israels war

indeß ein natürlicher Fortschritt auf dem betretenen Weg. Zuerst wurde der unsichtbare Gott in einem Symbol fixirt und dem in sinnlicher Anschauung wurzelnden Geiste Israels vergegenwärtigt: sofort mußte derselbe nach seinem unmittelbar praktischen Verhältniß zum Volke, nach der Seite seiner Königsherrschaft in einem Menschen verleiblicht werden. Ein Widerspruch zwar gegen die strikte theokratische Idee, welche nur das unsichtbare Königthum des ewigen Gottes, der Israels Bundesgott geworden war, kannte und zuließ, war das Königthum als menschliche Repräsentation des Gottkönigs Nationalbedürfniß geworden und dem bestellten strengen Hüter der Theokratie blieb nur übrig, aus der Noth eine Tugend zu machen und durch Salbung des gewählten Königs die unbequeme Königsherrschaft, welche in den Augen des rigorosen Theokraten neben dem unsichtbar waltenden Könige als contradictio in adjecto erscheinen mußte, in den Dienst des theokratischen Gedankens zu ziehen. Und auch hier finden wir jenes fast ununterbrochen in Israel fortwirkende Geschichtswunder: die Vorsehung, ebensosehr die Geschichte des erkorenen Volkes beherrschend als ihr dienend und in steter Herablassung ihren Bedürfnissen und Verwickelungen nachgehend, accommodirte sich auch hier einer historischen Thatsache von so hervorragender Bedeutung, welche zunächst Resultat der natürlichen Anlage und des Verlangens des Volkes gewesen war und schuf das Institut des Königthums zum Hauptträger der messianischen Idee und Hoffnung um. Doch verläugnet in der Folgezeit das Königthum in Israel seine ursprünglich natürliche Abstammung keineswegs: die Salbung zu demselben wird nur höchst selten erwähnt und scheint bald abgekommen zu sein; das israelitische Königthum, namentlich im spätern Nordreiche, im Wesentlichen ein orien=

talisches Herrscherthum, sinnlich und prachtliebend, auch launenhaft und despotisch wie jedes andere des Morgenlandes, lieh sich nur ganz ausnahmsweise her zur Durchführung streng theokratischer Reformen. Die diesfalls beweisenden und entscheidenden biblischen Stellen und Berichte sind hinlänglich bekannt, aber nicht immer in ihrer Tragweite erwogen und anerkannt, da falscher, verschämter Idealismus nicht selten den ganzen Anblick des unbefangen ausgeführten Gemäldes behindert. Der Kampf zwischen der streng mosaischen Theorie, welcher das Prophetenthum mit gewaltiger Geisteswehr zur Seite trat, und der Reaktion des alterthümlichen Cultus war lange und heftig, denn er dauerte nahezu ein Jahrtausend! Am schärfsten war er natürlich nach der Zerspaltung des Gesammtreiches im nördlichen Staate, dem sein Gründer aus politischem Antagonismus im Bilddienst zu Beth El und Dan, der allerdings Jehova galt, den Keim religiöser Opposition gegen das legitime Jehovathum in Jerusalem eingepflanzt hatte. Doch erlosch die Anhänglichkeit an letzteres auch dort niemals ganz. Unter Achab hatte der Herr nur noch siebentausend Anhänger seines reinen Dienstes (1. Kön. 19, 18), und geraume Zeit mag die Zahl unter den selten unterbrochenen grausamen Verfolgungen der herrschenden Partei und der patentirten Unduldsamkeit der Staatspriesterschaft (Am. 7 10 ff.) nicht ansehnlich gewachsen sein; als aber nicht lange vor dem Untergange des nördlichen Reiches der fromme und energische König Hiskia die Anhänger des legitimen Cultes in demselben zur Paschafeier in Jerusalem lud, folgten sie dem Ruf zahlreich aus fast allen Stämmen (2. Chron. 30): „sie setzten fest, ausrufen zu lassen in ganz Israel von Beerseba bis Dan, daß man käme, Passa zu halten Jehova

in Jerusalem. Da giengen die Boten von Stadt zu Stadt durch das Land Ephraim und Manasse bis nach Sebulon, aber sie lachten über sie und spotteten ihrer. Doch Manche aus Aser, Manasse und Sebulon demüthigten sich und kamen nach Jerusalem". Sodann V. 17: „Viele waren in der Versammlung, die sich nicht geheiligt hatten, denn eine Menge des Volkes, viele von Ephraim und Manasse, Issachar und Sebulon, die nach Jerusalem gekommen, hatten sich nicht gereinigt" u. s. w. Etwas besser stand es in Juda, obgleich auch hier Trübungen in Menge statthatten. Förmlich heidnischer Cult, im Nordreich neben dem für Jehova eingerichteten Dienst der goldnen Kälber gewöhnlich, war dort doch Ausnahme (2. Chron. 21, 6 ff. 28, 2 ff. 1. Kön. 14, 24), aber der sinnliche Jehovadienst, der Höhencult herrschte auch hier durch Jahrhunderte, meist friedlich und ungestört neben dem reinen Tempeldienst in Jerusalem. Indeß folgten auf die schwächeren, wohl auch später wieder aufgegebnen Versuche älterer Könige für consequentere Durchführung des theokratischen Cultus, wie des Josaphat, Joas, Ussia später energische Reformen in prophetisch-theokratischem Sinne durch Hiskia und Josia, von welchen ersterer, in enger Verbindung mit Jesaia, in der vorerwähnten Berufung frommer Einwohner des Nordreiches die reine theokratische Idee auch in diesem wieder stärker einzubürgern suchte, um dem nationalen Verfall wo möglich dadurch zu steuern, Josia aber derselben zeitweise zu völligem Durchbruch verhalf, ohne den Sturz des Staatswesens auf die Länge aufhalten zu können. Im Ganzen blieb es in beiden Reichen dabei: vormosaische Art der Gottesverehrung, uraltes Gewohnheitsrecht, von Mose in einzelnen Punkten, wie Leviratsehe, Nichtgenuß unreiner Thiere

bestätigt und der mächtige Einfluß der königlichen Gewalt waren die das Volksleben bestimmenden Kräfte.

Unter solchen Umständen muß man aber fragen: wo war neben so fremdartigen Entwicklungen der mosaische Grundgedanke von Gott und die Gesetzgebung geblieben? Hatte das Herz des sinaitischen Gottesstaates zu schlagen aufgehört und gehorchte nun der Leib ganz andern, centrifugalen, auflösenden Kräften? Zum großen Theil war letzteres der Fall, ersteres dagegen nur scheinbar und nur in Anbetracht der sinnfälligen Wirkungen. Der Jehovismus, die unbildliche Erfassung Gottes als absoluten Geistes und die theokratischen Lebensideale, ausgestoßen von der harten Wirklichkeit, schufen sich ihre geistesstarken Hüter und Pfleger in den gottgesandten Propheten. Kurz nach dem Tode Josua's, zu Anfang der Richterzeit beginnen sie sich in den Riß zu stellen; selten zwar und wie aus verborgenem Hintergrund erstehen sie in jener rauhen Zeit, aber es war ächter Nachtrieb aus mosaischem Stamm. So lange der Kampf für den Mosaismus zu führen war, über ein Jahrtausend blieben sie, in großer Mannigfaltigkeit in Anlage, Ausbildung und Beruf das Salz der Gemeinde, und als das Königthum erstand, fand es in dem durch Samuel bereits fester geschlossenen Prophetenstand eine geistige Macht vor, welche den Untergang des Mosaismus in heidnische Despotie verhinderte. Die durch den göttlichen Gnadenwillen geschehene Auswahl, Besonderung und Ausrüstung des Volkes, oder was damit zusammenfällt, der Bund Gottes, die Befreiung und Erlösung aus dem Sclavenhause Aegypten, Verwerfung nicht bloß des Götzendienstes, sondern auch des monotheistischen Bilddienstes, die innerlich sittliche Selbstbefreiung und geistig unabhängige Stellung, festgewurzelt im Gesetze des Herrn, dessen leben-

zeugender Geist jene erwerben hilft, Jehova als Richter, Gesetzgeber und König seines Volkes, das ewige Vergeltungsgesetz, und als es immer klarer wurde, daß die gegenwärtige Form von Staat, Volk, Religion und Cultus in die Brüche gehen müsse, ein kommendes universales Reich des Geistes, der Gnade und Wahrheit, dieß sind die Augpunkte der prophetischen Rede. Und mochten die Verhältnisse sich noch so sehr trüben, selten gebrach es den Propheten an der freien Stellung und Bewegung, dem ungezwungenen Verkehr mit der Gemeinde, oder sie erzwangen sich dieselben unter Gefahr und Todesnoth. Dieser uralte Zug der mosaischen Volksgemeinde lebte nochmals auf zur Zeit als alles prophetische Wesen sich vollendete: trotz römischen und herodianischen Druckes, trotz fanatischer Anfeindung des Pharisäismus, todten Formelkrams der herrschenden Orthodoxie und geisttödtender Buchstabenmoral nahmen der Heiland und sein Jüngerkreis jene freie, nur den innersten Antrieben des Gewissens gehorchende Bewegung des alten, in höchster Weise durch sie repristinirten Prophetenthums in Sachen der Religion und des durch sie neuzugestaltenden Lebens der Menschheit nochmals voll in Anspruch. Sie konnten es thun, weil sie wieder wie die größten Männer der alten Zeit ihres Volkes die Freiheit im treuesten Gehorsam gegen Gottes heiliges Gesetz und in der ungeheuchelten Liebe gegen den Nächsten gebunden erkannten. An diese Freiheit und Oeffentlichkeit als ein Angebinde der Urgemeinde und unverlierbare Gabe des wahren lebendigen Gottesglaubens erinnert auch das Wort jener Juden: „Wir sind der Same Abrahams und nie Jemandes Knechte gewesen; wie magst du sagen: wir sollen frei werden?“ Hatten sie auch die alte Freiheit im Geiste und von der Sünde längst verloren,

welche Kern und Stern des prophetischen Wortes und Beispiels gewesen war und die Christus in vollendeter Weise an sich darstellte und ihnen wiederbringen wollte, so liegt doch in jener Rede, die nur noch am Schatten des verlorenen Gutes sich hält, im Hinblick auf eine zweitausendjährige Geschichte kein geringerer Stolz, als in dem ungefähr gleichzeitigen **civis Romanus sum**, das damals auf seinen Inhalt gesehen nur erst ganz kurzen Datums war.

Von Aaron an sehen wir, wie oben schon berührt wurde, nicht selten das Priesterthum in Hinneigung zum monotheistischen Bilddienst, doch muß man sich hüten, wie älteren Forschern die Abneigung gegen Clerus und Hierarchie öfters eingegeben hat, dasselbe an sich in Opposition zum Prophetenthum gestellt zu denken: beide leiten sich von Moses und dem Priesterthum ist mancher Prophet entsprossen. Der Schatz ethischer Wahrheiten, die im Jehovaglauben und Gesetz eingeschlossen und vorzugsweise der Hut des prophetischen Wortes anvertraut waren, fand gleichmäßig sichtbaren Ausdruck und Stützpunkt behufs tieferer Einprägung in Geist und Herz der Gemeinde im Priesterthum und den durch dasselbe besorgten Gottesdiensten und Opfern. Aber ein ziemlicher Theil des levitischen Priesterthums muß dem Höhendienst gehuldigt haben und Jerobeam dem Gründer des Zehnstämmereiches wird ausdrücklich vorgeworfen, daß er zum offiziellen Staatsculte keine Priester aus dem altberechtigten Stamme genommen habe (1. Kön. 12, 31. 13, 33), jener Cult aber war die Verehrung Jehova's im altägyptischen goldenen Stierbild. Jedenfalls hat das levitische Priesterthum außerhalb Jerusalems, der Centralstätte des Heiligthums, sich wenig um Beschränkung oder gar Abstellung des Höhendienstes bemüht: in der Richterzeit nahm es keinen

Anstoß an demselben, in der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts ließ ihn der Hohepriester Jojada als mächtiger Vormund des Joas bestehen und noch nach Mitte des siebenten Jahrhunderts opferten unter Josia trotz der durchgreifenden Reformen Hiskia's und Manasse's in dessen späterer Zeit, im ganzen Lande Priester auf den Höhen. Ohne Zweifel hatte auch diese Verehrung Jehova's im Bild unter Symbolen ihre Propheten, welche dem strengen Jehovadiener als falsche Propheten galten, da sie nur ihres Herzens Gelüste redeten, dem Fürsten und dem Volke schmeichelten, nicht selten auch mit den Priestern dem Götzendienst sich ergaben, das Volk in der Ueberschätzung der Aeußerlichkeiten des Cultes und Opferdienstes bestärkten, Ceremoniell und Formel für die Substanz, den steinernen Tempel für das Palladium des Reichs erklärten. Ihre blinde Zuversicht steigerte sich mit der Hoffnungslosigkeit der von ihnen vertretenen Sache. „Trauet nicht ihren Lügenworten, sagt Jeremia, da sie sagen: der Tempel des Herrn, der Tempel des Herrn, der Tempel des Herrn! Geht zu meiner Stätte in Silo, wo mein Name anfangs gewohnt hat und seht was ich ihr angethan habe wegen der Bosheit meines Volkes. Nun ist aber auch das Haus, wo jetzt mein Name vor euch angerufen wird, zur Räuberhöhle gemacht worden" (Jer. 7, 4 ff.). Tragische Gewalt erhält dann für den wahren Propheten der Conflikt, der sich zwischen der göttlichen Nothwendigkeit, einer für die Gegenwart verlornen Sache sich zu opfern und dem dadurch zerrißnen Innern des Propheten ergibt. Kaum sind solche Laute wieder gehört worden, unter deren durchsichtiger Hülle man das Herzblut pulsiren sieht. Verflucht sei der Tag, ruft einmal Jeremia von solcher Stimmung übermannt und wie auf einen Augenblick im Geiste verfinstert vom Dunkel

der Gegenwart, verflucht der Tag an welchem ich geboren wurde, verflucht der Mann, der meinem Vater die frohe Kunde brachte: ein Sohn ist dir geboren, daß er mich nicht tödtete vom Mutterleib weg, daß meiner Mutter Leib nicht mein Grab geworden ist. Du hast mich getäuscht, o Gott, hast mich überfallen und mir obgesiegt, dein Wort ist mir zu Schmach und Spott geworden immerdar. Denke ich aber: ich will nicht mehr reden im Namen des Herrn, so wird es in meinem Herzen wie brennendes Feuer, eingeschlossen in meinen Gebeinen und ich kann es nicht mehr aushalten zu schweigen (20, 14 ff.).

Der reiche Tempeldienst in Jerusalem war für die Nation im Großen und die Erhaltung des reinen Jehovacultes in derselben weniger wirksam, als häufig angenommen wird. Schon frühe überwog in ihm die Form und wich zu Zeiten unschwer dem Höhendienst oder gar sinnlich üppigem Cult fremder Götter. Er war mit seiner Menge Opferblutes ohnehin schon an sich nur eine unvollkommene Abspieglung der hohen Gedanken des Mosaismus (A.G. 13, 39.) Erst König Hiskia gelang es, achthundert Jahre nach Moses, unter Mitwirkung Jesaia's, dessen oft stürmisch bewegtes Leben mit den größten Catastrophen damaliger Zeit zusammenhieng (Jes. 36—39), den Jehovadienst im Tempel zu Jerusalem für seine Zeit zum alleinherrschenden zu machen, nicht ohne starken Widerstand, dessen Gerücht bis nach Ninive drang, der damaligen Hauptstadt der vorderasiatischen Welt (2. Kön. 18, 22). Hier brach der Großkönig Sanherib auf, um die Flamme des Religionshaders wo möglich zu schüren und die jetzt unterlegnen Anhänger der alten Cultformen zum Aufstand gegen Hiskia zu hetzen, welchem er in schlecht berechnetem Uebermuth sagen läßt: er wolle ihm zweitausend Rosse

schenken, wenn er die Reiter dazu aufbringe. Doch bekam er seinen Spott schwer zu büßen (a. a. O. V. 23 ff.).

Es ist aber nicht zu verkennen, daß der bildlose Jehovismus, bisher verfolgt und mißachtet, nun sich der Versuchung gegenüber sieht, zum Verfolger zu werden.

Zum Passafest lud der König die Anhänger des bildlosen Jehovacultes in beiden Reichen nach Jerusalem, und die rigorosen Wallfahrer des Nordens, verhöhnt und verspottet von den Anhängern des Höhendienstes bezeichneten die Spuren ihrer Hin- und Rückreise mit Zertrümmerung der Höhenaltäre, Haine und Bilder — „und so kamen sie Jeder in seine Heimath, in ihre Städte zurück" bemerkt trocken und befriedigt über den frommen Bildersturm der Chronist (2. Chron. 31, 1). Der unmündige Manasse wurde leicht von den Großen des Reiches bestimmt, nach den durchgreifenden Reformen Hiskia's im Sinne des prophetischen Jehovismus, welche dennoch nach dem Tode ihres Urhebers gegen die mächtige Reaction der Vertreter der alten Glaubensform nicht Stand hielten, die letztere und damit den religiösen status quo ante gewaltsam herzustellen und nach einer Tradition der Synagoge, welche immerhin die aufs äußerste gespannte Zeitlage wiederspiegelt, büßte damals Jesaia die Unterstützung, die er dem königlichen Vater bei Unterdrückung des alten Bildcultes geleistet, dem königlichen Knaben mit dem Leben.

Von nun an wankt der kleine Staat Juda zwischen grobem Götzendienst, Bild- und reinem Jehovacult, den später noch Manasse selbst begünstigt hatte, wechselnd dem Untergang zu. Josia (s. 642) betritt wieder mit vollem Bewußtsein und nicht ohne Härte gegen die Anhänger des altnationalen Cultes die strengen Wege seines Ahns Hiskia,

aber sein Eifer trieb ihn, dem ägyptischen Pharao Necho, welcher gegen den Fürsten des neuerstandenen chaldäischen Reiches zog, den Weg zu vertreten und brachte ihm bei Megiddo in der alten Schlachtenebene Jesreel den Untergang. Nun tritt nochmals, urgentibus imperii fatis, die prophetische Thätigkeit in ihren geschärften Gegensätzen der ältern und jüngern Glaubensform auf den Plan des politischen Lebens, dem sie bei der innigen Verbindung von Religion und Staat nie lange fern bleiben durfte. Das Prophetenthum Jehova's, welches weiß, daß allein Treue gegen den Bundesgott Staat und Volk zu erhalten vermag, Bundesbruch und als dessen tieferer Grund sowie gleichmäßig nothwendige Folge entschiedene Verkehrtheit des Herzens und Gewissens den Zorn und Fluch Gottes, Verwüstung des Landes und Verbannung des abtrünnigen Volkes nach sich zieht, räth zu Verzicht auf hoffnungslosen Kampf und zu Unterwerfung unter den neuchaldäischen Weltstaat, da dieses Prophetenthum durch den Geist des Herrn, dem es diente, einer geistigen Wiedererstehung des Reiches sicher war, sodann weil es erkannte, daß nur so noch die Sonderexistenz Juda's zu retten war und weil die andere rivalisirende Großmacht, von der man abwechselnd zu fürchten und zu hoffen hatte, Aegypten bei dem uralt heidnischen Gepräge seiner Verfassung und Lebensordnung drohender und für die innere politisch religiöse Freiheit, für die geistigen Güter des Jehovismus gefährlicher erschien, als jenes großartiger angelegte chaldäische Staatswesen, dessen ursprüngliche semitische Bestandtheile Israel sympathischer waren. Im assyrisch-jüdischen Krieg hatte einer der Feldherrn Sanheribs, Rabsake Aegypten, auf welches Hiskia vertraue, einen geknickten Rohrstab genannt, der wenn sich Jemand auf ihn stützt, ihm in

die Hand bringt und sie durchsticht (2. Kön. 17, 21). Nicht viel anders erscheint jetzt dem ächten Prophetenthum, das durch Jeremia vor allem vertreten ist, der herabgekommene ägyptische Staat, seine Schlaffheit und sittliche Versunkenheit im Gegensatz zu dem stolzen Chaldäerreich, das eben mit verjüngter Kraft sich an die Stelle Assyriens gesetzt hatte, und zu seinem thatkräftigen Fürsten Nebukadnezar, in welchen beiden dem prophetischen Auge das auf lange hin unüberwindliche Werkzeug göttlichen Strafverhängnisses über die zum Gericht gereifte heidnische Welt und das ihr ähnlich gewordene Israel entgegentrat. So erwiedert denn Jeremia noch später, als in den nächsten Zeiten nach Zerstörung des Tempels in Palästina zurückgelassene Judäer sich zur Flucht nach Aegypten rüsteten, auf deren Anfrage (42, 10 ff.): „Wenn ihr wohnen bleibt in diesem Lande, so baue und pflanze ich euch wieder. Fürchtet euch nicht vor dem Könige Babylons, denn mit euch bin ich, euch zu helfen und euch aus seiner Hand zu erretten, und verschaffe euch Mitleid, daß er euer sich erbarme und euch auf eurem Boden wohnen lasse. Denkt ihr aber, indem ihr auf die Stimme eures Gottes nicht hören wollt: nach Aegyptenland wollen wir gehen, wo wir keinen Krieg sehen noch Kriegstrompete hören und an Brot nicht Mangel haben, um dort zu wohnen, so sagt Jehova: Richtet ihr wirklich euer Gesicht dahin nach Aegypten zu kommen, so wird das Schwert, vor dem ihr euch fürchtet, dort euch erreichen in Aegyptenland, und der Hunger, ob welchem ihr euch kümmert, wird euch dorthin nachfolgen, daß ihr dort sterbet. Denn wie mein Zorn und Grimm sich auf Jerusalems Einwohner ergoß, so wird sich mein Zorn auf euch ergießen, wenn ihr nach Aegypten kommt, daß ihr zu Verwünschung und zum Entsetzen und

zu Fluch und Hohn werdet“. Als sodann die Judäer den Propheten höhnten, ihm vorwarfen, sein Schreiber Baruch verleite ihn gegen sie, um sie in die Hand der Chaldäer zu geben und nach Babel zu führen, und ihn gewaltsam mit Baruch nach Aegypten entführten, droht Jeremia hier in Dafnis (43, 10 ff.) im Namen seines Herrn: Ich sende den König von Babel, meinen Diener, daß er kommt und schlägt das Land Aegypten, was zum Tod bestimmt, zum Tode, was zur Gefangenschaft, zur Gefangenschaft, was zum Schwerte, zum Schwerte, und ich zünde Feuer in den Häusern der ägyptischen Götter, daß er sie verbrennt und gefangen fortführt. Zerbrechen wird er die Standbilder von Heliopolis und die Tempel der ägyptischen Götter mit Feuer verbrennen“. Dasselbe Schicksal hatte der Prophet schon mehrere Jahre vor Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer Aegypten angedroht (Jer. 46). Für den Rath, sich mit dem Chaldäerstaat zu vertragen und das Wohlgefallen seines großen Königs zu suchen, hatte der Hochmuth des verblendeten Volkes den Vorwurf des Hochverrathes, der Jeremia nicht hinderte, unerschütterlich in der undankbaren Rolle des Friedensrathers zu verharren. Anders die „falschen“ Propheten des Bilderdienstes. Sie zwangen Gott und Vorsehung in ihren Dienst und liehen ihnen die eigene freche Sprache; sie riefen Heil wo überall Unheil drohte, und sangen das Lied: „Wie kann die heilige Stadt zur Oede werden? Mir hat geträumt: Gott sprach: ihr werdet glücklich sein“. In bitterm Unmuth schlägt sie Jeremia (23, 21 ff.): „Ich habe die Propheten nicht gesandt, doch kamen sie, nicht zu ihnen geredet, doch weissagten sie. Wie lange wollen sie Lügen weissagen und Propheten des Betruges ihres eignen Herzens sein? Die darauf sinnen, mein Volk meinen Namen ver-

gessen zu machen durch ihre Träume, die sie einer dem andern erzählen, sowie ihre Väter meinen Namen durch Baal vergaßen. Der Prophet, welcher einen Traum hat, erzähle einen Traum, der aber mein Wort hat, verkünde treu mein Wort: was hat das Stroh mit dem Korne gemein? Ist nicht das mein Wort: wie Feuer und wie ein Hammer, der Felsen zerspaltet? Darum komme ich über die Propheten, die meine Worte stehlen, einer vom andern, die auf ihre Zunge das Wort legen: so spricht der Herr; ich komme über die, welche Lügenträume weissagen und mein Volk durch prahlerische Lügen verleiten, obwohl ich sie nicht gesandt noch aufgestellt, noch sie Nutzen bringen meinem Volke". Daneben trieb diese Classe von Sehern als geriebene Diplomaten schlaue Balancierkünste zwischen den beiden Mühlsteinen Aegypten und Babylonien, schlugen sich aber endlich im Bunde mit den letzten Königen auf Seite des politischen Unverstandes und Fanatismus, der sich durch Aegypten, den angefaulten Rohrstab gegen das selbstverschuldete Verhängniß zu schützen gedachte.

Dennoch war in den letzten Menschenaltern der Mosaismus und die Religion der reinen Prophetie mächtig vorangekommen; auch das prophetische Schriftthum hatte die Kraft der freien Rede unterstützend dazu mitgewirkt, daß nach und nach auch die tiefern Volksschichten durchsäuert wurden. Aber gerade als endlich die ethischen Bedingungen erfüllt waren, ohne welche die mosaische Gottesoffenbarung nicht Staatsreligion werden und bleiben konnte, und der reine Jehovacult, ohnehin schon lange in der Theorie siegreich und im geschriebnen Wort alleinherrschend auch in immer weitern Kreisen sich Bahn gebrochen hatte, brach der Leib in Stücke, dessen Seele er werden sollte. Er wurde nicht mehr Staats-

gesetz und alle Lebenskreise eines reformirten theokratischen Reiches beherrschende Direktive, sondern zur moralischen Theokratie der Geister und Gewissen. Eine tausendjährige Hoffnung hatte sich wieder einmal ganz anders verwirklicht, als es den Anschein gehabt hatte. Es hatte sich als zweifellos herausgestellt, daß die Ideen und Heilsgedanken, die in Israel durch Gottes Geist gepflanzt und unter seiner Leitung großgezogen waren, in den Dienst eines sich selbst genügenden, bildungsfeindlichen Nationalkirchenthums gepreßt vor der Zeit ihre universelle Tendenz und Spannkraft verloren hätten und die Dienste nicht würden haben leisten können, wozu sie ihre Anlage und der Wille der Vorsehung bestimmt hatte. Dieselben haben sie dann, freien Trägern aus dem nachexilischen Judenthum überantwortet, deren Missions- und Wandertrieb nicht leicht ein Hinderniß eine Grenze setzte, während der folgenden Jahrhunderte bei den Culturvölkern des Morgen- und Abendlandes durch Reinigung, Erweiterung und Vertiefung ihrer nationalen Religionen und ethischen Bestrebungen wirklich geleistet. Dadurch ist in den letzten Jahrhunderten vor Christus die mosaische Offenbarung und ihr Kern, der reine Jehovaglauben zum Mittel der Auflösung und zum Sauerteig für die heidnische Cultur geworden und hat so der leichteren Auffaugung derselben durch die vollendete Gottesoffenbarung in Christo vorgearbeitet.

II.

Recensionen.

1.

Messe und Pascha. Der apostolische Ursprung der Meßliturgie und ihr genauer Anschluß an die Einsetzungsfeier der heil. Eucharistie durch Christus, aus dem Pascharitual nachgewiesen von Dr. **Gustav Bickell,** a. Professor der orientalischen Philologie in Münster. Mainz, Fr. Kirchheim. 1872. IV und 140 S.

Zweck und Gang seiner Untersuchungen gibt B. (S. 3) dahin an, daß nachgewiesen werde, wie die urchristliche Liturgie der apostolischen Constitutionen, welche sie in noch fast authentischer Form aufbewahrt haben, sich in der Reihenfolge ihrer Bestandtheile und selbst im Wortlaut an das Ritual des jüdischen Paschamahles anschließt, die direkt dem Schlusse des Sabbathmorgengebetes (des Schacharith) nachgebildete Vormesse in nur entfernterer Weise, während der Canon aufs Genaueste dem über dem vierten und letzten Paschabecher recitirten Hallel entspricht. Diese Uebereinstimmung soll sich aus dem versuchten Nachweis erklären, daß der Erlöser während jenes mit dem vierten Becher eingetretenen letzten Stadiums der Paschafeier die Consecration vollzog,

indem er gerade den vierten Becher zum eucharistischen machte. Die altchristliche Liturgie hätte sich auf das engste an die erste von Christus selbst nach dem Paschamahl gefeierte Eucharistie angeschlossen und wäre demnach schon sehr bald nach der ersten Feier von den Aposteln aufgezeichnet worden. Zu Abwehr von Mißverständnissen wird sodann S. 77 gesagt, daß keineswegs das Wesentliche des heiligen Meßopfers, die geheimnißvollen Einsetzungsworte des Herrn irgendwie aus jüdischen Gebräuchen oder Formularen abgeleitet werden wollen, sondern erwiesen werde, wie die Cerimonien, Gebete und Danksagungen, welche zum Consecrationsopfer in näherer Beziehung stehen, sich in ihrer Anordnung, Reihenfolge und theilweise selbst Wortlaut an die Paschafeier des Heilandes mit den Jüngern anschließen.

Man erhält somit im ersten Theil die „urchristliche Liturgie", die älteste nachweisbare Form der Meßfeier, im zweiten die Darstellung der zur Zeit Christi üblichen jüdischen Paschariten, sowie des Schacharith, im dritten die Zusammenstellung und Vergleichung jener christlichen und dieser jüdischen Formulare, nebst den geschichtlichen und dogmatischen Folgerungen, welche sich für den Verf. aus dem dargestellten Sachverhalte ergeben.

Der Wichtigkeit und dem Interesse des Gegenstandes entspricht der fast brennende Eifer, die Gründlichkeit und Penetranz der Untersuchung, die unverrückt auf bedeutende Resultate losgeht. Mag man letztere, welche die tiefe Ueberzeugung des Verf. bilden, der er am Schlusse fast zu energische Worte leiht, zum Theil mit größerer oder geringerer Discretion aufnehmen, so ist die Schrift, welche den Centralpunkt des christlichen Cultus von einer geschichtlich betrachtet zwar ganz nahe liegenden, aber aus ebenfalls nicht sehr

ferne liegenden Ursachen doch selten zur Erwägung gebrachten Seite beleuchtet, jedenfalls dankbar zu begrüßen.

Die Behauptung des apostolischen Ursprunges der clementinischen Liturgie in den apostolischen Constitutionen, für welchen B. den Beweis durch Probst erbracht ansieht, muß Ref. sammt dem Werthe der Beweisführung dahingestellt sein lassen, da er hierin nicht spruchfähig ist. B. hält jene Liturgie zwar für den Repräsentanten der Meßfeier der ganzen vorconstantinischen Kirche, sofern damals die localen Differenzen verhältnißmäßig sehr gering waren, beschränkt aber obigen Satz selbst (S. 23 f.) schon, indem er die genannte Liturgie keineswegs unbedingt und in allen Einzelheiten für maßgebend und apostolisch ansieht. Aber auch die vereinzelten Uebereinstimmungen liturgischer Art mit derselben in den ältesten christlichen Schriften können wenig zu dem Beweise beitragen, daß sie die damals bis auf Constantin allein übliche gewesen ist.

Die Darstellung des Ritus vom Paschamahl weist manche durch Zeit, Ort und neue Verhältnisse bedingte Veränderungen in demselben nach: jetzt bricht man das Brot vor der Osterhaggada, der durch eine Frage eines jüngern Familiengliedes angeregten Erzählung des jüdischen Hausvaters über den Ursprung des Festes, früher geschah es nach derselben beim Beginn der eigentlichen Mahlzeit. Vor Zerstörung des Tempels lagen beide Hälften des gebrochenen Brotes unter einem weitern ganzen Brot, jetzt wird nur noch eine darunter gelegt, indem die andere statt des letzten Bissens von dem jetzt nicht mehr üblichen Lamm beim Schluß der Mahlzeit benützt wird; damals waren zwei, jetzt sind drei rituelle Brote in Gebrauch, das dritte als Andenken an den Tempel und das Osterlamm, weil Hillel die Gewohnheit

hatte, einen Bissen vom Lamm zusammen mit Brot und Bitterkraut zu essen, um das Gebot: „ihr sollt das Fleisch mit Ungesäuertem zu Bitterkraut essen" buchstäblich zu erfüllen. Ein Hauptheil des Festes, das rituelle Essen von der Chagiga (Dankopferfleisch) und dem Paschalamm nebst den vorhergehenden Segenssprüchen fiel natürlich mit Aufhören des Opfercultus weg.

Man hat nicht zu bezweifeln, daß das Wesentliche des sehr complicirten Paschafestritus schon zur Zeit der Einsetzung der heiligen Eucharistie bestanden hat, da nicht jenes, sondern eine Menge Zuthaten auf einfach schönem Grundriß, wie er in der Mischna vorliegt, den Charakter des Künstlichen und Vermittelten an sich tragen. Doch finden sich so gut wie keine Anspielungen auf die Einzelheiten der Paschafeier im neuen Testament, auch nicht beim letzten Pascha, das der Herr mit seinen Jüngern feierte, da auch das Eintauchen des für Judas bestimmten Bissens in die Schüssel dem nichtrituellen Theile der Mahlzeit angehört zu haben scheint. Namentlich beruhen die Einsetzungsworte Christi auf keiner irgendwie ähnlichen und üblich gewesenen jüdischen Formel bei Austheilung des Osterlammes. „Dieß ist der Leib des Pascha" wurde niemals gesprochen, sondern die Mischna erwähnt nur einmal den Leib des Pascha, d. i. das unzertheilt gebratene Osterlamm, indem sie bemerkt, daß derselbe zur Zeit des Tempels außer den andern Speisen hereingetragen worden sei. Die vor Genuß und Austheilung des Osterlammes angeblich gesprochene Benediction (S. 55), die übrigens noch nicht in der Mischna steht, hat entfernt keine Beziehung zu den Worten des Herrn.

Daß nun die Einsetzung des Abendmahles durch den Heiland in engere Beziehung zu dem Passamahl, das er

mit den Jüngern feierte und dessen Riten gebracht worden ist, liegt in der Natur der Sache, und es legt sich dann sogleich die Vermuthung nahe, daß auch der Wiederholungsact jener Feier von den nächsten Anhängern des Herrn, den Aposteln, denen der jüdische Osterfestritus ohnehin geläufig war, wesentlich von Theilen desselben umgeben, getragen und ausgeschmückt worden ist. Ob jedoch die Apostel gemeinsam noch zu Jerusalem die Meßliturgie mit Benützung entsprechender jüdischer Pascharitten und des sabbathlichen Schacharith entworfen und festgestellt haben und die clementinisch-römische jene urapostolische Meßliturgie sei, wird nach dem ganz unmaßgeblichen Urtheil des Ref. wohl nicht zur Evidenz gebracht werden können. Der Verf. drängt mit energischer Argumentation dieser Lösung zu; wenn aber auch seine Schlußfolgerungen das Resultat keineswegs „erschleichen", wie er mit Recht von seiner Schrift abwehrt, so scheinen sie dasselbe doch öfters nicht ohne Sprung zu erobern. Wir meinen auch, daß in der Hauptfrage so viel ins Klare gestellt erscheint, daß die weitern höchst schwierigen Ziele, auf welche der Verf. erpicht ist, füglich einstweils noch im Dunkel bleiben dürften, wenn dieses überhaupt je ganz von ihnen genommen werden kann.

Die Brotbrechung des Heilandes (S. 86 f.) darf nicht mit der beim Pascha üblichen rituellen verwechselt werden: erstere fand nach dem Mahle beim Hällel, letztere zu Anfang der Mahlzeit statt. Die rituellen Brote wurden vor Zerstörung des Tempels schon zu Anfang der Mahlzeit vollständig verzehrt, in der spätern Zeit aber die letzte Hälfte eines der drei Brote wenigstens vor dem Beschluß derselben. Dennoch stellt sich wieder von einer andern Seite eine engere Beziehung zwischen Pascha- und Abendmahlsbrot her. Am

Paschaabend wurde einmal ein Brot hälftig gebrochen, um das Elend der ägyptischen Knechtschaft zu symbolisiren, während das zweite nur dem praktischen Zweck diente, daß für jeden Tischgenossen ein Stück davon zum Verzehren abgebrochen wurde. Das Brotbrechen Christi verband mit letzterm Zweck wahrscheinlich in seiner Art auch den erstern, „da nicht nur alle Liturgien eine symbolische, von jeder Beziehung auf die Communion unabhängige fractio hostiae kennen, sondern auch die Einsetzungsworte andeuten, daß in dem Brechen eine symbolische Beziehung auf das Leiden Christi liegt".

Am Schluß des Abschnittes über die Vormesse (S. 100 ff.) weist eine Tabelle die Uebereinstimmung der Vormesse der clementinischen Liturgie mit dem Schlusse des Sabbathmorgengebetes nach und nicht minder überzeugend ist die Nebeneinanderstellung des Schlusses vom Pascharitual, der betreffenden Theile der clementinischen und der Jakobusliturgie (S. 116 ff.) für die ursprüngliche Conformirung des Meßcanons, der ganzen eigentlichen Opferhandlung von der Oblation der Elemente bis zum Schlusse, also der Anaphora der Morgenländer mit dem letzten Theil des Pascharitualеs. Das Einzelne kann aber hier nicht mitgetheilt werden.

B. behauptet nun in den „Dogmatischen Folgerungen" (S. 123 ff.), daß schon die Thatsache einer so entschiedenen Anlehnung des christlichen Meßrituals an jüdische Vorbilder an und für sich eine bis ins Einzelne gehende Feststellung desselben durch die Apostel wahrscheinlich mache, welche mit den gottesdienstlichen Formularen ihres Volkes vollkommen vertraut waren, während bereits in der zunächst nachapostolischen Zeit das jüdisch nationale Element nur einen verhältnißmäßig geringen Bruchtheil der Christenheit bildete

und durch die bald unter den Judenchristen aufkommenden Häresien allen Einfluß verlor. Es darf aber nicht unbeachtet bleiben, daß diese Abneigung gegen Judenthum und Judenchristliches keineswegs (oder höchstens ganz ausnahmsweise) auch auf die heil. Bücher, von denen Bestandtheile die Liturgie bildeten, sich erstreckte und am allerwenigsten auf das Pascharitual, an welches der Erlöser sich gehalten und die Einsetzung seiner Abendmahlsfeier geknüpft hatte. Es ist daher kaum abzusehen, warum nicht auch später immer wieder einzelne Bestandtheile der jüdischen Liturgie entlehnt werden konnten. Dieß lag so ganz in der Natur der Verhältnisse, daß die über das Judenthum triumphirende Kirche die kostbarsten Spolien des unterliegenden Gegners, sein canonisches Schriftthum sich vollständig aneignete und nicht die Kirche, sondern die pseudochristliche Sekte dasselbe abschätzig behandelte oder verläugnete. Die apostolische Abfassung der Liturgie wird aber „noch unabweisbarer durch den Umstand, daß dieser Anschluß an jüdische Vorbilder in allen Diöcesen der Christenheit ganz auf dieselbe Weise stattgefunden hat". Indeß bestanden einmal doch dabei locale Verschiedenheiten, welche trotz der die rituelle Einheit in allem Wesentlichen wahrenden gleichen dogmatischen Grundlage zahlreich und bedeutsam genug waren, um von einander verschiedene Liturgien zunächst im Orient aufkommen zu lassen, von welchen dann bald auch die abendländischen nicht wenig differirten. Die identische dogmatische Unterlage hatten die Apostel und ihre Schüler nicht zu schaffen, sondern zu wahren und sie werden diese Bewahrung der göttlichen Hinterlage so sehr als ihre Hauptaufgabe betrachtet haben, daß eine ausdrückliche Festsetzung aller rituellen Einzelheiten, die in gemeinsamer Berathung durch dieselben vor-

genommen worden wäre, unwahrscheinlich bleibt, wie sie auch geschichtlich unbezeugt ist. Spätere Aenderungen, die nun doch vorliegen und verschiedene Liturgien geschaffen haben, lassen sich im Falle apostolischer Autorisation einer Urliturgie kaum mehr begreifen, und die Benennung einzelner Liturgien mit Apostelnamen (Markus, Jakobus) spricht gegen, nicht für eine ursprünglich gemeinsame apostolische Arbeit. Die Tradition einer solchen müßte jedenfalls gänzlich geschwunden sein, ehe solche Benennungen aufkamen. Die genaue Uebereinstimmung des alten Meßcanons mit dem Hallel der Paschafeier ist durch die Einsetzungsfeier selbst vermittelt (S. 124), in welcher Pascha und Eucharistie mit einander verbunden waren, der vierte Paschabecher consecrirt wurde und die Consecrationsworte in das über demselben zu recitirende Hallel (Ps. 136 zwischen V. 24 und 25) einzuschalten waren: so werden nun auch die Apostel die Eucharistie gefeiert haben, indem der Vorgang des Herrn sie dazu bestimmte, und insoweit kann eine Benützung des Pascharituals schon durch die Apostel nicht in Abrede gezogen werden.

Ist die durchgängige Nachbildung des Paschasrituals in der clementinischen Liturgie der apostolischen Constitutionen leicht zu erkennen, so sind dagegen die Spuren desselben in der römischen Liturgie stark verwischt oder besser gesagt meist unkenntlich: das Unterscheidende in ihr ist weit größer als die Summe der noch erkennbaren Merkmale der Verwandtschaft mit der clementinischen und durch diese mit dem jüdischen Ritual. Auch hierüber gibt die Schrift gründliche Untersuchungen, welche jedoch mit dem weiter gewünschten Resultat, die römische Liturgie durch die clementinische in enger Verbindung mit der vorgeblichen apostolischen erscheinen zu lassen, zum Theil im umgekehrten Verhältniß stehen.

Ob der Epiklese der griechischen Messe, wie hier behauptet ist (S. 139), erst durch das griechische Schisma in der kaum verhehlten Absicht, die Zahl der Differenzpunkte mit Rom zu vermehren, eine dem christlichen Alterthum gänzlich unbekannte transsubstantiirende Kraft beigelegt worden sei, ist mehr als zweifelhaft: die Wirksamkeit des angerufenen heiligen Geistes bei der Wandlung scheint schon weit früher in der morgenländischen Kirche geglaubt worden zu sein. Die Epiklese wird daher schon frühzeitig diesen Sinn allein gehabt haben, den Irenäus ebenfalls mit den Worten erklärt: der heilige Geist möge die Oblaten als Fleisch und Blut erscheinen lassen. Die Bedeutung, welche Verf. denselben unterlegt: der h. Geist möge die h. Eucharistie in den Communicanten zu Vergebung ihrer Sünden und Heiligung wirksam machen, ist abschwächend und moralisirend. Die Elemente treten zwar nicht als transsubstantiirte in die (sinnliche) Erscheinung, wie B. etwas spitzfindig bemerkt, aber davon will auch gar nicht geredet werden, sondern davon, wie sie dem Glauben als verwandelte erscheinen. Hiefür ist letzteres Wort ganz passend gewählt und die Einrede „sollte durch diese Worte die Wandlung bewirkt werden, so würde der heilige Geist um etwas gebeten werden, was gar nicht erfolgt" trifft nicht mehr zu.

Dagegen sei noch vergönnt, auf die Bemerkung über das Gebet für die Verstorbenen S. 137 hinzuweisen. Dasselbe ist ebenfalls aus dem jüdischen Cultus übernommen worden, welcher schon zur Zeit Christi Gebete und Opfer für die Verstorbenen besaß und vom Heilande auch nach dieser Seite niemals mißbilligt noch abrogirt worden ist. Das zweite Makkabäerbuch bestätigt aber für eine noch ältere Zeit die entsprechende Lehre und Praxis an der bekannten

Stelle, nach welcher es heilsam ist, Opfer für Verstorbene darbringen zu lassen, damit sie von ihren Schulden befreit werden. Noch jetzt schlachten die äthiopischen Juden, die in ihrer wohl seit zweitausend Jahren abgesonderten Stellung uralte Gebräuche bewahren, Opferthiere für ihre Todten. Neben den Gebeten der Juden für ihre verstorbenen Angehörigen in den Fürbitten am Schlusse des Morgengebetes beten noch die Kinder das Waisenkaddisch für ihre verstorbenen Eltern. Todtengebete, wie auch Almosen für die Seelenruhe der Verstorbenen werden bereits in den ältesten Midraschim, wie in Sifra aus dem zweiten Jahrhundert erwähnt.

Himpel.

2.

Der heilige Liborius. Sein Leben, seine Verehrung und seine Reliquien. Nach gedruckten und ungedruckten Quellen bearbeitet von Dr. Conr. Mertens. Mit vier photo-lithographischen Tafeln. Paderborn. Druck und Verlag von F. Schöningh. 1872. 344 Seiten gr. 8. Preis 1 Thlr. 10 Sgr.

Schon Johannes Bollandus und desgleichen die späteren Bollandisten haben für den in der Aufschrift genannten heiligen Bischof von Le Mans und Zeitgenossen des heil. Martin von Tours ein außergewöhnliches Interesse bekundet. Obwohl der Gedächtnißtag desselben erst auf den 23. Juli fällt, hatte Ersterer ein paar Jahre nach Ausgabe der zwei Januar-Bände der acta Sanctorum dessen vita commentario historico illustrata bereits vollendet. Sie erschien 1648 separat im Druck. In dem

fünften Juli=Bande des großen Werkes (1727) ist dann diese seine ausführliche Arbeit nicht nur in extenso wieder=aufgenommen, sondern außerdem mit weiteren Zugaben be=reichert. Und wodurch hat jener ehrwürdige Oberhirt der alten Cenomanen=Stadt solch' besondre Beachtung und Aus=zeichnung in der Hagiologie sich verschafft, wie sie schon bei den Bollandisten und jetzt neuerdings wieder in der ange=zeigten inhalt= und umfangreichen Monographie sich docu=mentirt? Ueber dessen Leben und bischöfliche Amtswirksam=keit liegen nur dürftige, aphoristische, theilweise sogar un=sichere Nachrichten vor; in dieser Beziehung steht sein Name in der Geschichte keineswegs so glanzvoll da, wie der seines Nachbarbischofes und Freundes Martinus. Was bei ihm die Aufmerksamkeit und das historische Interesse vor=nehmlich erregt und in Anspruch nimmt, das ist die späterhin ihm zu Theil gewordene Verehrung in ihrer ungemeinen Popularität, ihrem immer weitern Fortgange, ihren in kir=chengeschichtlicher, culturgeschichtlicher und sogar in politischer Hinsicht wichtigen Folgen. Zunächst für denjenigen Land=strich des nordwestlichen Deutschlands, in dessen bischöflicher Mutterkirche seit nunmehr tausendundsiebenunddreißig Jahren die Reliquien des Heiligen ruhen, ist dieselbe von einer Be=deutung und einem Einfluß gewesen, wie letzterer in solcher Art und Ausdehnung kaum in einem zweiten Falle anzu=treffen sein möchte; und von da, wie von ihrem Centrum aus, hat sie alsdann nach allen Richtungen hin sich ausge=breitet und zumal in den letzten Jahrhunderten sogar jenseits der Alpen, der Pyrenäen und des atlantischen Oceans immer mehr Eingang und Sympathie beim christlichen Volke ge=funden.

Zweiundzwanzig Jahre nach dem Tode des mächtigen

Carolingers, der vor eilf Jahrhunderten mit der Unterwerfung der Sachsen deren Christianisirung unternahm, wurden die Reliquien des h. Liborius von Le Mans feierlich nach der Stadt überbracht, welche bereits während der vorhergangenen Kriege vor allen übrigen Orten des Sachsenlandes von Karl d. Gr. besonders ausgezeichnet, durch die Abhaltung verschiedener Reichstage und die Anwesenheit des Papstes Leo III. geehrt worden war. Baduard, der zweite Bischof von Paderborn, hatte in weiser Rücksichtnahme auf den Zustand und die Bedürfnisse des seinem Hirtenstabe anvertrauten neubekehrten, aber dem alten Götterdienste noch immer nicht völlig entfremdeten Volks diese Uebertragung selber veranlaßt und erwirkt. Und „reichlicher, als er je zu hoffen gewagt, erreichte er die Absicht seines frommen Werks. Immer tiefer schlug das Kreuz seine Wurzeln im Lande der Eichen. Noch waren nicht hundert Jahre vergangen, so waren die Sachsen schon reif geworden, an die Spitze des christlich-deutschen Reiches zu treten". Mit diesen Worten bezeichnet ein Geschichtsfreund aus den Rheinlanden in specieller Hinsicht auf die damaligen Verhältnisse die historische Bedeutung eines Ereignisses, „das von Nichtkatholiken wahrscheinlich einfach zur Kategorie gewöhnlicher kirchlicher Feste, ja vielleicht sogar zu den vielen ‚geistlosen Aeußerlichkeiten', zu den Mißbräuchen gezählt wird". (Die Translation des h. Liborius nach Paderborn. Ein historisches Gemälde aus dem kirchlichen Leben des neunten Jahrhunderts. Von Dr. K. Meinhard [J. M. Watterich]. Trier 1854.) Was aber die Folgezeit betrifft, so besteht noch jetzt — nach mehr als tausend Jahren in ungeschwächter Kraft und Lebendigkeit sowohl die wahrhaft volksthümliche Verehrung des Heiligen in diesem Theile des alten Sachsen-

landes fort, wie zugleich der damals abgeschlossene Bund schwesterlicher Liebe und Gemeinschaft zwischen den Kirchen von Le Mans und Paderborn [1]). Und wenn letztere bis heute Cathedrale verblieben, wenn das Hochstift Paderborn beim westfälischen Frieden und desgleichen am Ende des siebenjährigen Krieges seine Selbstständigkeit behielt, so ist auch das eine Folge und Frucht der translatio s. Liborii und der durch diese herbeigeführten engen Verbindung mit Le Mans. Beidemale und ebenso 1656 entging es den ihm drohenden Gefahren in Folge der Verwendung, welche Bischof und Domcapitel von Le Mans beim französischen Hofe für die Schwesterkirche einlegten. Andrerseits wiederum haben die gedachten Friedenshandlungen zu Münster den Hauptanlaß gegeben, um die Verehrung des Bisthumspatrons von Paderborn in Italien einzuführen und zur Blüthe zu bringen, — gewissermaßen zum Ersatz für die Beschimpfung, welche während des dreißigjährigen Krieges Christian von Braunschweig dessen Reliquien angethan hatte.

So bietet in der That die Geschichte der Verehrung des h. Liborius Seiten und Gesichtspunkte dar, wie sie in solcher Vereinigung wohl kaum bei den Schutzheiligen irgend einer anderen deutschen Diöcese vorkommen; und schon aus diesem Grunde verdient die Martens'sche Monographie auch in weitern Kreisen Berücksichtigung. Dieselbe gehört zudem durchaus nicht in die Kategorie der vulgären hagiologischen

1) Der Bischof von Paderborn ist Ehrenmitglied des Domcapitels zu Le Mans. Der durch die französische Revolution vertriebene Bischof von Le Mans verlebte seine letzten Jahre in der Dombekanei zu Paderborn und erhielt seine letzte Ruhestätte in der Cathedrale daselbst vor dem Altare seines früheren Vorgängers Liborius.

Schriften; im Gegentheile vielmehr: in Anbetracht all' der Mühen und Opfer, denen der Verfasser im Interesse der Sache sich unterzogen hat: seiner Reisen, archivalischen Nachforschungen, brieflichen Erkundigungen bei den Ordinariaten in Italien, Spanien, auf Malta, Corfu, Syra etc. etc. macht sie den Eindruck des Ungewöhnlichen und Außerordentlichen. Durch diese außerordentliche Mühe aber ist es dem Dr. M. dann auch möglich geworden, sowohl über Bekanntes viel genauer und vollständiger zu berichten, als überdies so viel seither ganz oder beinahe Unbekanntes seinen Lesern mitzutheilen. Letzteres gilt vor Allem von dem sehr ausführlichen zehnten Capitel (§. 23—29), in welchem die Ausbreitung der Verehrung des h. Liborius im übrigen Deutschland, in Frankreich, Italien, Spanien, Amerika etc. bis in's Detail verfolgt und z. B. allein bezüglich Italiens bei anderthalbhundert Orten im Einzelnen nachgewiesen ist. (Anstatt der geographischen Ordnung würde Referent eine mehr chronologische — namentlich bei Italien — vorgezogen haben.) Auch sogleich im ersten Capitel war der Verf. einerseits durch seinen Aufenthalt in Le Mans und der Umgegend und andrerseits durch seine Studien über die religiösen und socialen Zustände Galliens im vierten Jahrhundert in den Stand gesetzt, aus einem verhältnißmäßig sehr geringen Material dennoch ein recht lebensvolles Bild des frommen Bischofes zu gestalten, dessen „Regierungszeit als die große Epoche betrachtet werden muß, in der die Bekehrung der Provinz Maine, d. h. ihrer Landbevölkerung sich vollzog. Und nicht allein in diese Provinz, sondern in die ganze Gegend zwischen der Seine, Loire und dem Ocean drang um diese Zeit das Christenthum siegreich vor, selbst in die Dickichte, welche dem Druidenculte dienten. Es scheint sogar, daß die

Christianisirung auch auf die Sachsen sich erstreckte, welche in der Provinz sich niedergelassen hatten. Wohl hat der Heilige da noch nicht daran gedacht, daß seine Gebeine dereinst in dem Heimathlande dieser damals so rohen Horden ruhen sollten!" S. 8 und 13. — Rücksichtlich der bei diesem ersten Hauptstücke seiner Schrift von selbst sich aufdrängenden Frage über die Gründung des Bisthums Le Mans oder das Zeitalter des heil. Julian glaubt M. zwischen den beiden extremen Meinungen in der Mitte sich halten zu sollen. Mit der vor Kurzem von dem Benedictiner Piolin von Solesmes (histoire de l'Église du Mans. 1851. T. I.) wieder in Schutz genommenen Tradition von der Sendung Julian's in der apostolischen Zeit vermochte er sich nicht zu befreunden; aber auch nicht mit der gegenwärtig durch Cauvin (Géographie ancienne du diocése du Mans) vertretenen Ansicht Launoy's, wonach derselbe erst gegen Mitte des vierten Jahrhunderts die Reihe der episcopi Cenomanenses eröffnet haben soll. Er hält es für sicherer, dessen Wirksamkeit in die Mitte des dritten Jahrhunderts zu setzen, wie es schon die Bollandisten Lethaldus und Papebrock gethan. In dem ersten Punkte (was zur Vervollständigung der in Beilage II. S. 315—17 angezogenen Literatur hier beigefügt werden mag) pflichtet ebenfalls Hauréau in seiner Fortsetzung der Gallia christiana tom. XIV. p. 339 ganz entschieden ihm bei; dahingegen über Launoy's und Cauvin's Ansicht wird dort bemerkt: quae mera licet coniectura fulciatur, non prorsus contemnenda videtur. Vgl. ferner Le Blant, inscriptions chrétiennes de la Gaule. T. I. p. XXXIX et s. — Indem der Verf. neben den apostolischen Arbeiten, wie sie dazumal einem Bischofe jenes Landstrichs sich nahe

legten, weiterhin der Stellung eines solchen zu den bürgerlichen Angelegenheiten gedenkt, kommt er insbesondere auch auf die defensores civitatum zu reden, deren Functionen manchmal den betreffenden Bischöfen übertragen wurden. Ueber diese äußert er sich indeß so kurz und zugleich in Betreff ihrer Gewalt so stark, daß der Leser den Eindruck bekommt, als ob der defensor civitatis die eigentliche Staatsobrigkeit gebildet habe. Daß an der Spitze der Stadtverwaltung die jährlich gewählten Magistratspersonen: Duumviri etc. gestanden (cf. concil. Illiberit. can. 56. concil. Arelat. a. 314 can. 7), die Defensores aber im Grunde Schutzobrigkeiten mit bestimmten (im Laufe der Zeit erweiterten) Pflichten und Rechten gewesen, ist nicht hervorgehoben, sondern nur etwa in einer Note angedeutet.

Aus den folgenden Abschnitten, welche über die Translation des heil. Liborius, die Verbindung der Kirchen von Le Mans und Paderborn, den Raub der Reliquien durch Christian von Braunschweig, deren Zurückführung im Jahre 1627, deren Verehrung in Paderborn, die Säcularfeste von 1736 und 1836 u. s. w. nicht wenige neue Aufschlüsse und bisher nicht veröffentlichte urkundliche Nachrichten liefern, sei es uns gestattet, ebenfalls einen Punkt auszuheben, der im Verhältniß zu der eingehenden Behandlung der übrigen Materien und dem reichen Detail bei anderen selbst minder erheblichen Sachen in ähnlicher Weise ein wenig kurz abgemacht ist. Wir meinen die Erörterung und den Nachweis der historischen Entwicklung bezüglich des Patrocinium des h. Liborius bei der Cathedrale zu Paderborn. „Wenn ein neuer Heiliger kommt, vergißt man die alten". Dieses bekannte Sprichwort und die in hundert anderen Fällen sich wiederholende Erscheinung, daß unter den Titular-Heiligen

einer Kirche der allgemeiner bekannte und verehrte auf die Dauer zurücktritt und der ihr speciell eigenthümliche den Vorrang erhält, ist zur Klarstellung des Sachverhalts und Sachverlaufs von vorneherein auch hier in's Auge zu fassen. Ursprünglich auf den Titel der Mutter Gottes geweiht, bekam die gedachte Cathedrale schon in den ersten Decennien nach ihrer Stiftung den heil. Kilian zum Mitpatron, — wohl weniger, weil „das neugegründete Bisthum anfangs unter der Fürsorge des Bischofs von Würzburg stand", als weil dessen beide erste Oberhirten Hathumar und Badnard, die Erbauer derselben, dem Domstift zu Würzburg angehört und (wie das „festum adventus s. Kiliani" im alten Paderborner Brevier schließen läßt) Reliquien dieses Heiligen von dort mitgebracht hatten. Aber auch hier wurde der neuhinzugekommene und speciell verehrte St. Liborius allmälig der patronus principalis. Wenn gleich noch lange in Urkunden und bei anderen solennen Anlässen Maria, Kilian und Liborius als Schutzheilige des Doms sich angeführt finden, dann zeigt doch schon z. B. ein (von M. nicht citirter) Schenkungsbrief Heinrich's II. aus dem Jahre 1005 durch den Ausdruck: (canonicorum) Deo sanctoque Liborio famulantium, daß bereits damals dieser prävalirte. Der Satz: „Der heil. Liborius ist Patron der Stadt und Diöcese Paderborn und Compatron der Domkirche" (S. 125) ist daher in seiner zweiten Hälfte nur in einem gewissen Sinne richtig. In Wirklichkeit gilt er als der Hauptpatron der Cathedrale (die außer seinem Feste keine andere Patronsfeier öffentlich begeht); und ebendeswegen ist er zugleich der erste Schutzheilige der Diöcese. Das Eine richtet sich nach dem Andern. (Das festum s. Kiliani „compatroni" wird nur in choro, als dupl. majus, gefeiert.)

Auch die kirchliche Archäologie geht bei der Arbeit von Dr. M. nicht leer aus. Eine in diese einschlagende Frage bespricht das eilfte Capitel: „Die Pfauensage". Der Verf. bemerkt an dessen Schluß: Weil es bei diesem Gegenstande um eine bis in den Norden vorgedrungene Nachahmung einer alten orientalischen Sitte sich handele, welche mit Ausnahme von Rom und Paderborn wohl ganz aus dem Abendlande verschwunden sei, habe derselbe ein mehr als bloß locales Interesse. S. 279. Bei jeder feierlichen Ausstellung oder Umhertragung des Liborii-Schreines geht demselben ein Cleriker im Pluviale voran, der einen großen aus Pfauenfedern gebildeten und auf einem zierlichen Schafte befestigten Wedel in der Hand trägt. Diesen Usus, dessen Alter dermalen nur noch bis um drittehalb Jahrhunderte zurück mit Bestimmtheit sich nachweisen läßt, erklärt die Legende daraus, daß den Reliquien bei ihrer Translation nach Paderborn ein Pfau vorangeflogen sei; wo man unterwegs rastete, habe auch er in seinem Fluge innegehalten, und als man endlich die Cathedrale erreicht, sei er todt zur Erde gefallen. Die gegen Ende des neunten Jahrhunderts geschriebene Geschichte der Translation (Pertz, monum. tom. IV.) bietet zur Erklärung jener Sitte oder dieser Legende gar keinen Anhaltspunkt dar. Daß der Pfau lediglich als Sinnbild der Unsterblichkeit, oder weil man ihn zu den Wege-zeigenden Thieren gerechnet habe, mit den Liborianischen Reliquien in Verbindung gebracht sei, erscheint dem Verf. nicht annehmbar. Ein etwaiges Mißverständniß des Satzes aber: Liborio antecessit Pav. oder Pavac. (nämlich Pavacius, dessen nächster Vorgänger) könnte allenfalls späterhin die Legende, kaum aber solch' einen besonderen Gebrauch beim Domstift hervorgerufen haben. Der Verf.

macht deshalb weiter darauf aufmerksam, daß zu Le Mans noch im Anfange des zwölften Jahrhunderts die schon in Constit. Apostol. Lib. VIII. erwähnten flabella eine bekannte Sache waren; der dortige Bischof Hildebert machte dem hl. Anselm ein solches flabellum zum Geschenk. So — meint er — möchte auch die Paderbornische Gesandtschaft im Jahre 836 zugleich mit den Reliquien des heil. Liborius von dort diesen Gebrauch oder gar ein flabellum pavoninum selbst in die Heimath mitgebracht haben, wovon man alsdann speciell bei den hochverehrten Reliquien Anwendung gemacht habe — in ähnlicher Art, wie noch jetzt beim feierlichen Aufzuge des Papstes in Rom; in dieser Weise erkläre sich der Ursprung sowohl der gedachten Sitte als der angeführten Legende wenigstens viel besser, als es durch einen der drei anderen Deutungsversuche geschehe. Und allerdings! In mehr als einem Falle hat auch sonst die dichtende und ausschmückende Sage Vögel und andere Thiere da lebendig und activ auftreten lassen, wo die prosaische Forschung sie nur als ganz passiv betheiligt kennt oder vermuthet. Man denke z. B. an das allbekannte Festgericht des Martins-Tages, welches die Legende von dem Geschnatter der Gänse herleitet, das den Heiligen in seinem Verstecke verrathen oder bei seiner Predigt gestört habe; — an die Mäuse auf dem Berge Andechs, durch welche (d. i. wohl: bei welchen) man das verlorene Verzeichniß der dort aufbewahrten Reliquien wiederfand u. s. w. Ein hier noch besser passendes Analogon aus Westfalen selber liefert eine Erzählung über die alte Vitus-Feier im Kloster Korvey. Am Vorabende des Festes kamen regelmäßig zwei Hirsche aus dem benachbarten Sollinger Walde durch die sogenannte Hirschpforte vor die Küche des Klosters gelaufen, von denen

der eine für die Gäste zubereitet, der andere wieder entlassen wurde. So hieß es im Munde des Volks. Die Geschichte aber berichtet, daß die Vögte des Klosters alljährlich zu diesem Tage zwei solche herüberschickten. — Freilich dienten die Wedel in der älteren Kirche speciell bei der Feier der Eucharistie. Indeß — war, wie Dr. M. zu glauben geneigt ist, ein solches flabellum (wie der Pfau selbst, für die Sachsen dazumal eine Merkwürdigkeit!) mit den Reliquien herübergebracht, dann läßt sich immerhin denken, daß es auch fortan gerade bei denselben als besondere Auszeichnung oder Zierde angewandt sei; um so mehr wenn sie etwa in früherer Zeit bei feierlichen Anlässen offen (nicht in einem Schreine) ausgestellt sein sollten. Und endlich — trifft man nicht auch noch in manchen anderen Beziehungen eine Analogie zwischen der Behandlung der Reliquien und derjenigen der Eucharistie? Welche Bewandtniß übrigens es mit dem Ursprunge jener Sitte haben möge, in ihr hat offenbar ein altkirchlicher Usus bis auf die Gegenwart sich fortgeerbt — in ähnlicher Art, wie gleichfalls an dem im Volksmunde sogenannten „Sieben-Götter-Tage", nämlich in der S. 117 besprochenen Procession des Himmelfahrts-Festes, bei der außer der Stadtbevölkerung die Nachbargemeinden mit ihren Pfarrern und Kreuzen die Reliquien begleiten, eine im Mittelalter auch sonst vielfach an diesem Tage beobachtete Observanz fortlebt; oder wie der Bischof von Paderborn an den höchsten Festen beim Pontifical-Amte noch immer das sonst fast allgemein abrogirte „Rationale" trägt.

In den Beilagen sind außer literarischen Nachweisen und verschiedenen Documenten mehrere Hymnen und Lieder auf den heil. Liborius in lateinischer, deutscher, vlämischer,

böhmischer, italienischer und spanischer Sprache, sowie auch ein holländisches Spottgedicht auf denselben — aus Anlaß des von Christian von Braunschweig verübten Raubes 1622 verfaßt — mitgetheilt. Von zweien auf diesen Raub bezüglichen Spottbildern aus jener Zeit sieht man auf Tafel 2 und 3 ein Facsimile. Die beiden andern Tafeln enthalten Abbildungen des 1627 angefertigten Reliquien-Schreines und einiger Denkmünzen und alter Siegel. Auch die sonstige Ausstattung des Werkes ist hübsch, und wie auf die Arbeit selbst, so ebenfalls auf den Druck große Sorgfalt verwandt [1]). Möge es eine Aufnahme finden, wie sie der ungemeine Fleiß und Müheaufwand des Verfassers und die dadurch zu Stande gebrachte Leistung verdient! Evelt.

3.

Biblische Geographie. Vollständiges Biblisch-Geographisches Verzeichniß als Wegweiser zum erläuternden Verständniß der heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments, unter Zugrundlegung des Biblischen Textes, besonderer Berücksichtigung der Vulgata und mit Bezug auf die für Biblische Geographie wichtigen Schriftsteller des Alterthums. Beigabe zum Bibelatlaß des Verfassers Dr. **R. Rieß,** Schulinspektor und Stadtpfarrer in Ludwigsburg. Freiburg, Herder'sche Verlagshandlung. 1872. 100 SS. Fol.

Vom Verfasser der „Biblischen Geographie" erschien schon vor mehreren Jahren ein historisch-geographischer

1) Außer den wenigen auf der letzten Seite angezeigten Druckfehlern sind noch folgende zwei zu corrigiren. S. 94 Z. 18 ist anstatt 1626 vielmehr 1623 zu lesen, und S. 142 anstatt „Bernard" Leonard (Pfaff, Bischof von Fulda). — S. 125 ist die Jahreszahl 1052 unrichtig, da das Grabmal des Bischofs Rotho nicht sogleich nach dessen Tode, sondern erst viel später errichtet ist.

Atlas als Hilfsmittel zum Verständniß der heiligen Schrift in sieben Karten, welcher wohl bald in zweiter verbesserter Auflage an's Licht treten wird. Verf. hat nun zum Atlas einen erwünschten Nachtrag geliefert, bei dessen Besorgung die Umsicht, und das kritische Maßhalten dem Leser sich fühlbar macht, das er zu seiner Befriedigung schon in den Karten des „Bibelatlas" wahrgenommen hatte. Es kehren bei Abfassung eines biblisch-geographischen Nomenclators in nur etwas veränderter Weise zum Theil die Schwierigkeiten wieder, welche für einen hinter dem gesteckten Ziel nicht zurückbleibenden Bibelatlaß sich einstellen. Vor allem ist es der **embarras de richesse**, die ungeheure Masse Materials, das für genauere Localbestimmungen und die Geschichte mancher Orte und Landestheile seit über zweitausend Jahren aufgehäuft ist; hart daneben aber die oft unglaublichste Kargheit alter und neuer Nachrichten, Geschichtsdarstellungen und Reisewerke bezüglich einer großen Zahl anderer biblischer Orte und Ortslagen. Als Beigabe, aber nicht als Heine'scher Markknochen, warten des Bearbeiters in vielen oft wichtigen Punkten, wie der Grenzbestimmung des palästinischen Negeb (Südlandes) nicht selten völlige Rathlosigkeit und Unbestimmtheit der früheren Angaben, sowie Widersprüche in alten Autoren und den Reiseberichten verschiedener Jahrhunderte. Ist auch vieles geschlichtet und ins Reine gebracht, insbesondere durch die mühevollen meist in den lezten Dezennien an Ort und Stelle vorgenommenen Untersuchungen wissenschaftlich tüchtiger und mit den bessern Hilfsmitteln der neuen Zeit ausgerüsteter Männer wie Seetzen, Robinson, Tobler, V. der Velde, Wetzstein, Sepp, so verlangt noch manches Andere eine ähnliche genaue Erforschung, da abgesehn von solcher bloße Combination aus Schrift und

Schriftstellen lange und häufig genug ein müßiges Spiel getrieben hat. Zuweilen haben aber auch Nachgrabungen und Terrainuntersuchungen zu neuen Schwierigkeiten und Hypothesen geführt. Der Verf. hat sich durch die erwähnten Hindernisse nicht abhalten lassen, zu seiner frühern Arbeit in der „Biblischen Geographie" eine auch gesteigerte Ansprüche befriedigende Ergänzung zu liefern. Wenn er ältere, durch neue Editionen zum Theil wieder zugänglich gemachte Reiseschriften öfters weniger profitirt hat, so war hiebei die Rücksicht auf mäßigen Umfang der Schrift vor allem entscheidend, da dieselbe ohne große Mühe durch reichlichere Benützung der Vorgänger aufs Doppelte zu bringen war. Wir sind dankbar, daß es nicht geschehen ist und erachten die Selbstbeschränkung völlig im Interesse der Sache, welcher gedient werden sollte. Dabei wollen wir nicht läugnen, daß uns Manches zu kurz gerathen scheint. Anderes, wie das in der Natur des Stoffes liegt, ist zweifelhaft, einige Angaben unrichtig und verbesserungsfähig. Einzelnes dieser Art, was einstweilen bei kürzerem Gebrauch der Schrift dem Unterzeichneten aufgefallen ist, soll im Nachfolgenden erwähnt, Anderes kann vielleicht später behufs eventueller Nachbesserung auf anderm Wege mitgetheilt werden. Wir veranschaulichen aber zuerst den Gang der Darstellung an einem namhaften Orte. Für Kapharnaum (S. 53 f.; in kurzer Ausführung schon S. 13, gleich andern mit Kaphar beginnenden Orten unter C behandelt, was etwas störend ist und sich daraus erklären wird, daß der Verf. im Fortgang der Arbeit sich zu ausführlicherer Untersuchung betreffs mancher bereits gedruckter Artikel genöthigt fand) werden zunächst neutestamentliche Stellen beigezogen, welchen solche aus Josephus, dem Onomastikon des Eusebius und aus

Epiphanius folgen. Angefügt werden Angaben über Lage und Gebäude des Ortes aus dem Itinerar des Antoninus Martyr (ums Jahr 600), von Arculph, dem fränkischen Bischof, der gegen Ende des 7. Jahrhunderts Palästina besuchte und darüber an Adamnanus berichtete, dem Eichstädter Bischof Willibald, welcher 722 die Gegend besuchte, aus Marinus Sanctus 1321, Brocardus 1280, dem Igumen Daniel aus Anfang, und Eugesippus aus der Mitte des 12. Jahrhunderts. Endlich folgen Quaresimus (1628) und Angaben Neuerer. An die nähere Bestimmung der wahrscheinlichsten Ortslage schließt sich eine Beschreibung bemerkenswerther Baulichkeiten und Ruinen, sowie der Umgegend. Verf. entscheidet sich gegen Robinson und Andere, welche Kapharnaum in dem ganz unbedeutenden Chan Minieh suchten, das ohne alte Ruinen ist, für Tell Hum, weiter vorwärts am galiläischen See gelegen, wofür die triftigern Gründe sprechen. Die im Westen der Ebene Genesareth gelegene Quelle heißt Ain mudawara (nicht medaw). S. 54 in der 3. Columne oben ist das Relativ nach den Worten: „mit der Klippe" zu streichen, da es den Sazbau zerstört. Beth Dagon (S. 10) ist nicht mit Robinson mit Caphar Dagon des Onomast. zu identificiren. Jenes lag ganz nahe bei Ramle, und war noch im frühern Mittelalter berühmt durch Bauwerke der Moslimen, namentlich eine Moschee. Es wird noch im 10. Jahrh. als Medinet Dagon aufgeführt. Caphar Dagon ist heute B. Dedschan, eine Tagreise weiter nordöstlich im alten Stammgebiet Dan. Ararat (S. 4) bedeutet auch 1. Mos. 8, 4 nicht das Gebirge dieses Namens, sondern das Land Armenien, V. montes (הרי) Armeniae, oder genauer neben Minni Jer. 51, 27 die ostarmenische Landschaft gleichen Namens in der Araxebene am Fuße des

Taurus. Hier wäre vielleicht auch zu erwähnen, daß die Targume im Widerspruch zur biblischen Angabe und nach ihnen die Syrer (Peschito und Ephrem) Ararat mit Land Kardu übersezen und die Landungsstelle der Arche in die gordyäischen Berge verlegen, die schon Berosus bei Jos. ant. I, 3, 6 dafür in Anspruch nimmt. Ein Kloster auf dem Gebirge über der mesopotamischen Tiefebene bezeichnete schon im 5. Jahrhundert (Assem. bibl. or. III, 1, 214) nach syrischer oder chaldäischer Tradition die Landungsstelle der Arche, und auch die Commentatoren des Koran verlegen dorthin den im Koran als Landungsplatz genannten Berg. Ueber Gestalt und Bedeutung des gr. Ararat konnte nach Raumer wohl noch Einiges bemerkt werden. Bered (S. 9), zwischen welchem und Kades der Hagarbrunnen Moilachi lag, muß, da Hagar von Hebron nach Aegypten gieng, ein paar Stunden südwestlich von Berseba gelegen haben, da es 1. Mos. 16, 14 als der westlichste Punkt einer von Kades aus gezogenen Linie gedacht ist. Der Hagarbrunnen ist dann um ein ziemliches weiter nach Norden anzusetzen, als er im Atlas n. I sich befindet. Asna Jos. 15, 33 ist wohl im heutigen Seni in der Sephela erhalten. Kedesch Jos. 15, 23 im Negeb, ist nicht für identisch anzusehn mit Kades Barnea, sondern das Kudeis Rowlands, welches aber von diesem unrichtig angesezt wurde. Ziklag ist immer am wahrscheinlichsten Asludsch am Anfang der südlichen Wüste, wohin es auch nach der Darstellung 1. Sam. 27 am besten paßt. Tamar, zweifellos dasselbe mit Tamaro des Onomast. und mit heutigem Kurnub, lag nicht ganz „westlich am Südrand des todten Meeres“ (S. 87), von dem es einige Stunden entfernt ist. Im südwestlichen Negeb muß sich die auf tab. Peut. verzeichnete Station Gypsaria befunden

haben, die der Engländer Palmer jüngst dort in der Nähe des Gamr in einem Kastell mit Ruinen einer Ortschaft wiederentdeckt haben will. Die Ortschaft ist dann wohl identisch mit der von Josephus bell. jud. IV, 8, 2 als in der Nachbarschaft von Petra befindlich erwähnten Stadt Somorrha (wahrsch. Gom.), die ebenfalls nachzutragen wäre. Adullam und Akrabbim sind in der hebräischen Schrift zu dagessiren, ebenso Assurim und Assur (אַשּׁוּר), das mit Kamez punktirt eine Baumart bedeutet; dagegen ist nicht Assuri, 2. Kön. 2, 9, sondern Asuri (אָ) zu schreiben, das nicht einen „Distrikt" bedeutet, sondern als Stammbezeichnung den Asuräer, aus der Landschaft Asur, die mit Vulg., Ar., Syr. allerdings mit Geschur gleichbedeutend gesezt werden muß. Aphek im Stamm Aser ist mit Kamez zu schreiben und erscheint durchgängig als identisch mit Afka zwischen Byblus und Baalbek am Fuß des Libanon; nur Jos. 12, 18 ist es אֲ punktirt. Das (S. 5) unter 2 genannte Aphek östlich vom galiläischen Meere heißt jezt Aphik neben Fik. Dieses wird oft in 1. Kön. 20, 26. 30 vermuthet, das aber richtiger unter 3 a. O. im Stamm Issachar auf der Ebene Jezreel nahe bei Endor nach Onomast. aufgeführt ist. Erst das unter 4 genannte Aphek ist hebräisch mit Chatephvocal geschrieben und wohl identisch mit Apheka im Gebirg Juda Jos. 15, 53, während Aphek 12, 18, welches Verf. mit dem bei Ebenezer gleichsezen will, das nördliche in Aser gelegene das unter 1 genannt ist, sein wird. S. 52 f. trennt Verf. Kades Barnea und Kades En Mischpat, von denen er ersteres nördlich vom Wüstenplateau der Azazimeh, das andere, die Orakelquelle Kades in der Nähe von Petra ansezt. Die 4. Auflage des Commentars über die Genesis von Delitzsch (Leipzig 1872) enthält S. 574 ff. von der Hand des be-

kannten Arabisten Wetzstein, früher preuß. Consuls in Damaskus, über Kades und die Südgrenze Palästina's eine Abhandlung, in welcher er sich mit überzeugenden Gründen für ein Kades erklärt und dasselbe einige Stunden nördlich vom Maduraкegel diesseits des Südpasses (Nukb el Jemen) gelegen annimmt. Die Erörterung gibt aus alten und den neuesten Quellen Aufklärungen über die gesammte Südgrenze Palästina's, die wesentliche Verbesserungen der Karten für diesen Theil Judäa's veranlassen werden, welcher tiefer nach Süden reichte als bisher angenommen wurde. S. 58 heißt es unter Lechi, vollständiger Ramath Lechi: „Ort wo Samson 1000 Philister schlug; so genannt vom Eselskinnbacken, aus dem eine Quelle entsprang". Der gewöhnlichen Auffassung liegt jedoch eine falsche Uebersetzung von Richt. 15, 18—20 zu Grunde, denn es ist im Text nicht der Eselskinnbacken, sondern der Fels, aus dem das Wasser strömte, und der den Namen Lechi trägt, gemeint. Man soll sich Mühe geben, solche Stellen dem cachinnus paganorum, wie Augustin mit Bezug auf das Buch Jona sich ausdrückt, zu entziehen. In dem ausführlichen und gut geschriebenen Artikel über Jerusalem (S. 31—50) ist S. 32 in zweiter Columne oben zu lesen Abinadab, in dessen Hause sich die Bundeslade zur Zeit Davids befand; andrer Bedeutung ist der Name Amminadab; die Vollendung des Tempels durch Salomon in sieben Jahren ist nicht 1. Kön. 7, 1 sondern 6, 38 berichtet; S. 33 ist s. v. statt a. v., Joram 895—887 statt 872 zu setzen; S. 34 ist der Einfall Sanheribs in Juda ins nächste Jahr nach Zerstörung Samaria's verlegt. Er fand jedoch erst im 14. Regierungsjahr Hiskia's statt, 2. Kön. 18, 13, also 7—8 Jahre nachdem Salmanassar oder vielmehr sein Nachfolger Sargon (Sargina der Inschr.) Samaria

erobert hatte. S. 37 heißt die Jüdin Esther Gemahlin Artaxerxes I., Longimanus; die Geschichte des B. Esther muß jedoch, wie jezt allgemein anerkannt ist, in die Zeit des Vaters jenes Königs, des Xerxes verlegt werden. Haben die Thürme Chananel und Meah, welche auf dem Kärtchen S. 37 an die Nordseite des Schafthores gesezt sind, auch nach Zach. 10, 14 nicht an der Nordostecke der dritten Mauer gestanden?

Die griechische Uebersetzung der Septuag., die S. 38 ins Jahr 247 verlegt ist, kam für den Pentateuch jedenfalls schon in den ersten Jahren des Philadelphus, also gegen 280, für die übrigen Bücher erst von da an bis gegen 150 v. Ch. nach und nach zu Stande. S. 39 ist der Tod des Makkabäers Juda 161 statt 160 und die Festfeier der Uebergabe der Akra an Simon 142 statt 143 anzusetzen; S. 41 die Ernennung Antipaters zum Procurator ganz Judäa's 45 statt 47 v. Ch. Verf. vertheidigt in der alten Streitfrage über die Lage der Burg Zion, Davidstadt, Akra und Unterstadt mit Glück und Entschiedenheit die Ansicht, daß der schmalere Osthügel Zion hieß, hier zum Theil noch auf der südlichen Hälfte des jezigen Haram die alte Jebusiterburg, später ἄκρα mit der Davidsstadt, der Unterstadt des Josephus stand, der Zion somit von Salomo an durch den Tempelbau auch religiöser Mittelpunkt des Reiches war. Statt wie gewöhnlich geschah, durch die verworrene Darstellung des Josephus die klaren topographischen Angaben der Bibel zu confundiren und zu mißhandeln, ist hier der allein richtige Weg eingeschlagen: auf Grund alttestamentlicher Stellen, namentlich bei Nehemia, ist das topographische Bild der Stadt gezeichnet und darnach Josephus erläutert und in ungenauen Angaben zurechtgestellt.

Nicht minder anschaulich ist der Artikel Zion (S. 93—99) geschrieben. Nur sollte es S. 96 etwa heißen: — — das Schreiben des Pseudoaristeas, eines soi disant heidnischen Officiers, der unter Ptolemäus Philadelphus gelebt haben will; er war aber Jude und lebte im lezten Jahrhundert v. Chr. Sonst gilt alles von dem Theil des Briefes Gesagte, der sich auf geographische und topographische Verhältnisse Jerusalems bezieht. Wir schließen mit noch einigen kleinen Correkturen (die Dagessirung in Asujah S. 78 und anderwärts ist in beiden Buchst. wegzulassen; S. 50 Jiftachel und Jibleam zu schreiben, da das Doppeljod unrichtig und gar nicht auszusprechen ist; S. 94 und anderwärts muß עֲלִיָּה punktirt werden) und empfehlen die verdienstvolle und gelungene Arbeit fleißiger Benützung, da sie das Verständniß der h. Schriften in gar nicht unwesentlichen Punkten zu fördern geeignet ist.

Himpel.

4.

Roma sotterranea. Die römischen Katakomben. Eine Darstellung der neuesten Forschungen, mit Zugrundelegung des Werkes von J. Spencer Northcote, D. D., Präsident des St. Mary College's in Oscott, und W. R. Brownlow, M. A. Bearbeitet von Dr. **Franz Xaver Kraus,** Professor an der Universität Straßburg. Mit vielen Holzschnitten und chromolithographirten Tafeln. Freiburg i. Br. Herder, 1873. XXVI und 578 S. 8°.

Das Werk, dessen zwei erste Lieferungen wir im ersten Hefte dieses Jahrganges zur Anzeige brachten, liegt nunmehr vollendet vor uns. Es umfaßt im ganzen 8 Bücher,

von denen das vierte (S. 181—331) von der altchristlichen Kunst, das fünfte (S. 332—384) von der Bauart der Katakomben, das sechste (S. 385—437) von den Inschriften dieser unterirdischen Welt, das siebente (S. 438—459) von dem Inhalt der Katakombengräber handelt und das achte (S. 460—496) eine Uebersicht der römischen Katakomben gibt. Dazu kommen noch dreizehn Beilagen (S. 497—546); III, V und VI beziehen sich auf die cathedra Petri, auf den Altar der alten Christen und den Ursprung des Palliums; IX ist ein Abdruck des liberianischen Papstkataloges nach der Ausgabe von Mommsen und Lipsius; X enthält die Depositio Martyrum aus dem Almanach des Dionysius Philokalus v. J. 354; in XII wird aus dem bezüglichen Werke von Bellermann eine Beschreibung der Katakomben von Neapel und in XIII eine alphabethische Zusammenstellung der Abbreviaturen christlicher Inschriften geboten. Die deutsche Ausgabe ist inhaltsreicher als das englische Original und ihre Erweiterung besteht außer sonstigen zahlreichen Zusätzen hauptsächlich in den drei letzten Büchern und in den Beilagen VIII—XIII, die Herrn Kraus selbst angehören. Auch die Holzschnitte des Originals wurden von 55 auf 77 vermehrt, von den chromolithographirten Tafeln wird dagegen mit Rücksicht auf den Preis des Werkes nur ein Theil geboten und es konnte dieses ohne wesentliche Beeinträchtigung seines Werthes geschehen. Die Abbildungen sind im Allgemeinen sehr sauber und deutlich ausgeführt und sie bilden einen sehr wichtigen Bestandtheil des Werkes, sofern sie das Verständniß des Wortes in trefflicher Weise unterstützen und in manchen Fällen bei der Eigenthümlichkeit des Gegenstandes geradezu erst ermöglichen. Auch die Ausführung der chromolithographischen Tafeln im

Besondern ist eine gute, wiewohl sie die Feinheit und Deutlichkeit nicht immer ganz erreicht, die wir an den Bildern der Roma sotterranea von Rossi bewundern.

Wie aus dem Angeführten erhellt, zeichnet sich das vorstehende Werk durch einen ebenso reichen wie interessanten Inhalt aus. Das günstige Urtheil, das wir schon bei der Anzeige der ersten Lieferungen aussprachen, können wir jetzt, da das Ganze vorliegt, nur wiederholen. Die deutsche Bearbeitung der Roma sotterranea ist in die tüchtigsten Hände gefallen und der Verleger hat es sich sichtlich angelegen sein lassen, dem Rufe seiner Firma durch gute Ausstattung des Werkes zu entsprechen. Der Preis ist im Verhältniß zu den Herstellungskosten ein sehr mäßiger. Die Schrift verdient daher Allen, die sich um die Katakomben und um die kirchliche Urgeschichte überhaupt interessiren, auf das Beste empfohlen zu werden.

Funk.

Zu dem Aufsatze „über das Martyrium des h. Ignatius“.

S. 116, Z. 14 v. u. l. *Caiensi* statt *laiensi*.
S. 120, Z. 7 v. u. ist **nicht** vor undatirte einzuschalten.
S. 132, Z. 5 v. o. l. Julia st. Julii.
eb. Z. 7 v. o. l. exuruntur st. enuruntur.

Wie ich nachträglich sehe, hat Hr. Joh. Dierauer in seinen Beiträgen zu einer kritischen Gesch. Trajans (in Büdingers Unters. z. röm. Kaisergesch. Lpz. 1868, I. 170 f.) sich ebenfalls eingehender über den Gegenstand geäußert und ist dabei zu einem ganz entgegengesetzten Resultat gekommen. Er glaubt nämlich der Nachricht bei Johannes Malalas: (p. 276): *ὁ δὲ αὐτὸς βασιλεὺς*

Τραϊανὸς ἐν τῇ αὐτῇ πόλει διῆγεν ὅτε ἡ θεομηνία ἐγένετο. ἐμαρτύρησε δὲ ἐπὶ αὐτοῦ τότε ὁ ἅγιος Ἰγνάτιος ὁ ἐπίσκοπος τῆς πόλεως Ἀντιοχείας. ἠγανάκτης γὰρ κατ' αὐτοῦ, ὅτι ἐλοιδόρει αὐτόν — vollen Glauben beimessen zu müssen. Ich erlaube mir mit Herrn von Gutschmid anderer Ansicht zu sein und der Malala'schen Notiz gar keinen Werth beizulegen, indem kein Grund vorliegt, sie für ganz selbständig und nicht vielmehr für einen Ausfluß aus den bekannten unechten Martyrien zu halten.

Straßburg 28. Febr. 1873.

Prof. Dr. **Kraus.**

Druckberichtigungen zu dem Aufsatze über Traum und Weissagung in der theolog. Quartalschrift Jahrg. 1872, Heft 4.

S. 601, Zeile 4 v. Oben: **Wesenseigenschaft** statt Wesensgemeinschaft.
S. 602, Z. 15 v. Unten: **Unzureichendheit** statt Unzufriedenheit.
S. 602, letzte Zeile: **übernatürlichen** statt natürlichen.
S. 605, Z. 5 v. Unten: **Anknüpfungspuncte** statt Ankündigungspuncte.
S. 613 muß es dreimal heißen: **rationell** statt nationell.
S. 624, Z. 5 v. Oben: **projicirte** statt projectirte.
S. 634, Z. 9 v. Unten: **Heilsthätigkeit** statt Heilstüchtigkeit.

Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. Kukrigl, D. v. Aberle, D. Himpel,
D. Kober und D. Linsenmann,
Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Fünfundfünfzigster Jahrgang.

Drittes Quartalheft.

Tübingen, 1873.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Druck von H. Laupp in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Pistis und Gnosis bei Clemens von Alexandrien.

Von Repetent Dr. **Knittel.**

(Fortsetzung und Schluß.)

Die Gnosis ist von dem Glauben materiell nicht verschieden: jener ist eine Gnosis, aber nur die gewöhnliche und gemeine (*κοινὴ γνῶσις*), wogegen die Gnosis im engern Sinn nur eine Gnosis weniger ist (*γνῶσις οὐκ ἐν πᾶσιν*) [1]). Der Gläubige ist der Potenz nach, wie wir gehört, bereits Gnostiker [2]); der Glaube eine kurz gefaßte Gnosis des dringend Nothwendigen, die Gnosis aber der „feste und sichere Beweis des im Glauben Empfangenen, die sich mittelst der Lehre des Herrn auf den Glauben aufbaut und überleitet zur Unfehlbarkeit, wissendem Verständniß und Erfassen" [3]).

1) Strom. IV, 15, 606; auch *γνῶσις ἐν ὀλίγοις παραδιδομένη*, die zum Glauben in einem ähnlichen Verhältniß steht, wie er zum Gesetz, dessen ‚gnostische Vollendung' er selber ist. Strom. IV, 21, 623.

2) Strom. VII, 5, 846.

3) Strom. VII, 10, 86$^{2}/_{3}$.

Die Gnosis ist nur „die herrliche Untersuchung, welche mit der Pistis zusammengeht, die sich aufbaut auf dem Grundstein des Glaubens, die herrliche Erkenntniß der Wahrheit und die beste, durch die der Glaube selbst gestärkt wird, weil sie jede Ursache zu fragen (= zu zweifeln) wegnimmt" [1]). Mit andern Worten die Gnosis ist nur der in suo genere vervollkommnete Glaube [2]), also von diesem nur formell verschieden, inwiefern jene — nach ihrer theoretischen Seite — ein zum Wissen von sich selbst und zur Begründung seiner selbst gelangter Glaube ist. Nach dieser Seite also ist die Gnosis allerdings dasjenige, was wir „Glaubenswissenschaft" nennen.

Diese theoretische Bedeutung der Gnosis folgert eben aus ihrem Begriff als eines vollkommenen Glaubens, da ja auch dieser nicht bloße Willensthat sondern zugleich und in erster Linie ein Akt der Intelligenz ist. Sie folgt aus dem Namen γνῶσις selber, der jedenfalls zuerst und vorzüglich ein intellektuelles Verhalten ausdrückt [3]). Sie folgt namentlich auch aus der Art und Weise, wie Cl. die Gnosis gegen die „Orthodoxiasten" [4]), gegen „die blinden Vertheidiger des bloßen Glaubens" [5]) wiederholt vertheidigt. Deßwegen, haben wir gehört, ist ja einer gerade Gnostiker, damit er auch weiß, was und warum er glaubt [6]). In seiner Gnosis

---

1) Strom. V, 1, 646.

2) Vgl. Strom. V, 1.

3) Vgl. zum Ueberfluß Strom. VI, 7, 768, wo dem Zusammenhang nach γνῶσις = φιλοσοφία ist, und jene zahlreichen Stellen, wo der Gnostiker geradezu als christlicher, als „barbarischer", als „unser Philosoph" bezeichnet wird.

4) Strom. I, 20.

5) Strom. I, 9: οἱ μόνην καὶ ψιλὴν πίστιν ἀπαιτοῦσιν.

6) Strom. V, 1, 644.

besitzt er „einen lydischen Stein", der edles und unedles Metall, Wahrheit und Falsches unterscheidet [1]). Und deßwegen muß ihm der wahre Gnostiker „in jeglicher Art von Weisheit erfahren" sein [2]). Zwar gibt Cl. zu, des Erlösers Lehre sei αὐτοτελὴς καὶ ἀπροσδεής, aber er verlangt auch (nach dem Zusammenhang: vom Gnostiker), daß sie die Einwürfe der Gegner entkräfte, die heimlichen Anschläge derselben vereitle, gleichsam Wall und Zaun um den Weinberg (des anvertrauten Glaubens) aufwerfe [3]). Der Heiland selbst will nicht [4]), daß der Glaube müßig sei; „sagt er ja: Suchet so werdet Ihr finden, sondern er wird das Suchen zum Finden vollenden, indem er uns jeglichen Mißverstand ablegen läßt und uns die unsern Glauben bestärkende θεωρία zuscheidet". Diese Vollkommenheit der Erkenntniß unterscheidet Cl. ausdrücklich von der rein ethischen der Enthaltsamen, Thätigen [5]) und gerade um dieses theoretischen Elements willen stellt er die Gnosis so hoch [6]). „Der Gnostiker strebt nach Wissen (ἐπιστήμη) um seiner selbst willen und ihm genügt als Grund der θεωρία die Gnosis selbst (αὑτή nicht αὕτη ist zu lesen) so sehr, daß wofern ewiges Leben und Gnosis getrennt werden können, er diese lieben und

1) Strom. I, 9.

2) Strom. I, 11: ὁ δὲ τῆς παντοδαπῆς σοφίας ἔμπειρος οὗτος κυρίως ἂν εἴη γνωστικός.

3) Strom. I, 20, 377.

4) Strom. I, 11: καὶ τῷ ὄντι ἀργὸν οὐ βούλεται εἶναι τὸν πιστεύσαντα ὁ λόγος κ. τ. λ.

5) Strom. IV, 21, 622. Vgl. auch Strom. III, 4, 523: wo Cl. beifällig eine (apokryphe) Stelle des Matthias anführt: „Man muß das Fleisch bekämpfen und verderben (παραχρῆσθαι), indem man ihm keine unerlaubte Lust zuläßt, die Seele aber nähren durch Glaube und Gnosis". Ebendas. 624.

6) Strom. VI, 18, 826.

jenes fahren lassen wird" [1]). Unter der dreifachen Vollkommenheit des Gnostikers nimmt ihm (neben der Gerechtigkeit und Frömmigkeit) die Weisheit oder die Wissenschaft der göttlichen und menschlichen Dinge den ersten Rang ein [2]). Sie ist eigentlich die Spitze und Vollendung der ganzen gnostischen Entwicklung: „der welcher von den Heiden sich bekehrt, bittet um Glauben, der welcher sich der Gnosis annähert, um Vollendung der Liebe, der an der Spitze angelangte Gnostiker aber, daß die θεωρία vermehrt werde und bleibe [3]).

Indeß ist es nicht eigentlich zunächst dieser theoretische Charakter der Gnosis, der bestritten wird, sondern nur in dem Sinn wird dem Gnostiker ein Wissen abgesprochen, als dieses kein natürliches und selbsterworbenes, sondern ein übernatürliches, in mystischer Weise göttlich eingegossenes sein soll. Allein diese Auffassung, ausschließlich betont wie dies von Reinkens [4]) geschieht, stellt sich in den entschiedensten Widerspruch mit dem klaren Wortlaut einer Reihe von Aeußerungen des Cl.

Der Gnostiker darf sich vor der Philosophie nicht wie vor Gespenstern fürchten [5]), sondern er wird sie fleißig studiren, namentlich die Dialektik um der Widerlegung der Gegner willen [6]), besonders aber um der zu bekehrenden Griechen willen, „die Weisheit suchen" (II. Kor. 1, 22) [7]) und

1) Strom. IV, 22, 626.

2) Strom. IV, 25, 635.

3) Strom. VII, 7, 859; so ist denn diese θεωρία auch das Ziel der ewigen κατάστασις. Strom. VII, 10, 865.

4) a. a. O. S. 351 u. öfter.

5) Weitläufig ausgeführt in Strom. VII, 10.

6) Strom. VI, 10, 780.

7) Strom. I, 2, 328.

schon von der Philosophie herkommen [1]). Zwar setzt er beschränkend hinzu, dem Gnostiker diene das Studium der Philosophie nur für die freie Zeit, sie sei gleichsam „die Zuspeise zur Hauptmahlzeit" [2]), nicht allzulange wird er bei ihr verweilen, sondern immer wieder zur wahren Philosophie zurückkehren [3]). Aber er besitzt doch eine Kenntniß der natürlichen Dinge [4]) und bezieht nur alles was in den übrigen Wissenschaften an Wahrheiten zu erlangen ist, auf die empfangene Eine Wahrheit [5]). Auf die Apostel darf man sich dagegen nicht berufen; denn wenn auch ihnen der Geist alles eingab, sie also keine (selbsterworbene) Wissenschaft besaßen, so trifft das doch bei ihren Nachfolgern nicht zu [6]). Wenn also auch diese den Glauben zu vertheidigen haben, so müssen sie Philosophie studiren, jedenfalls als Propädeutik für die erstere Aufgabe [7]). Cl. gibt wiederholt [8]) ein förmliches Verzeichniß der zum Theil vollkommen profanen Wissenschaften, die sich der Gnostiker zu eigen gemacht haben muß: denn, sagt er, der Gnostiker muß πολυμαθής, d. h. ein Gelehrter sein [9]). Neben diesen vorzüglich philosophischen Vorkenntnissen, wodurch er den Glauben autoritativ (durch Nachweis der bei den verschiedenen Philosophen vorhandenen „Theile" der Wahrheit — s. S. 199 ff.) und mittelst logischer Argumen-

---

1) Strom. VI, 11, 786.
2) Strom. VI, 18, 824; vgl. I, 20, 377.
3) Strom. VI, 11, 783.
4) Strom. VI, 18, 827.
5) Strom. I, 9.
6) Ebendas.
7) Strom. I, 20.
8) Strom. VI, 10; VII, 3, 838.
9) Strom. VII, 7, 772.

tation vertheidigen kann [1]), fordert Cl. in erster Linie vom Gnostiker Schriftkenntniß und ist ihm diese deßwegen das Höchste, weil sie nicht die für Cl. untergeordnete dialektische Erweisung der christlichen Wahrheiten, sondern deren möglichst vollzählige und explicite Erhebung selbst bietet. Kenntniß also der Schrift, sofern sie das unmittelbare Zeugniß des Herrn enthält [2]), und Schriftverständniß sind die Haupterfordernisse des christlichen Gnostikers: „er muß in der Schrift grau geworden sein" [3]). Dann vermag er die wissenschaftliche Beweisführung für den Inhalt des Glaubens, dieser wahren Philosophie, (*ἐπιστημονικὴ ἀπόδειξις τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν παραδιδομένων*) erst zu geben. „Diese besteht darin, daß sie das Bestrittene aus dem Unbestrittenen (als Prämissen) beweist. Dies thut sie aber dadurch (wörtlich: sie verschafft aber Glauben), daß sie Schriftstellen beibringt und bespricht für die Seelen derer, welche lernen wollen. Sind nemlich diese wahr — und sie sind's als göttliche und prophetische, so ist auch wahr was von ihnen aus gefolgert wird. Das ist die Gnosis", fügt Cl. hinzu [4]). Im allgemeinen also bedarf der Gnostiker der Schriftkenntniß, um die göttlichen Wahrheiten als in der hl. Schrift niedergelegt, damit aber als eo ipso wahr zu erweisen (Gnosis hier nur = biblische Theologie). Indeß der Gesammtgehalt der christlichen Offenbarung ist nach Cl. nicht aus dem bloßen Buchstaben der hl. Schrift herauszulesen, sondern kann nur

1) S. die obigen Stellen. Hierauf ist wohl auch die von der sogleich zu besprechenden *ἀπόδειξις ἐπιστημονική* unterschiedene *ἀποδ. δοξαστική* zu beziehen, welche „mittelst Epicheremen und Syllogismen" den Beweis des Glaubens führen soll. Strom. II, 11, 454 f.

2) Strom. VII, 16, 890.

3) Strom. VI, 16, 896.

4) Strom II, 11, 454 f.

mittelst allegorischer Auslegung derselben gefunden werden. So hat der Gnostiker denn in ihr auch mehr als der bloß Gläubige, der im Schriftsinn nur die „Elemente" der Wahrheit hat [1]). „Für die aus dem Glauben zur Gnosis Erwählten" sind die Geheimnisse in Parabeln versteckt [2]) und es vermag der Gnostiker das verborgen vom hl. Geist Gesagte zu verstehen und auszulegen [3]), er besitzt damit das „Verständniß der Prophezie" (*προφητείας νόησις*) [4]). Wer also Gnostiker werden will, muß, um diese Geschicklichkeit zu erlangen, „zum Meister gehen, der der Schriftauslegung fähig ist" [5]). Im einzelnen gibt dann Cl. eine Unzahl solcher allegorischen Auslegungen als Beispiele gnostischer Auslegung [6]) und findet das Vorbild solchen Unterrichts im allegorischen Schriftverständnisse in dem ähnlichen Lehrgang, welchen der Herr selbst mit seinen Jüngern eingeschlagen hat [7]). So wird er befähigt, sich selbst den Glauben zu vermitteln, indem er ihn aus der hl. Schrift durch deren wörtliche und allegorische Deutung als vom Herrn selbst gelehrt erweist [8]), er vermag über die hl. Schrift durch genaues Studium ihrer Ausdrücke und ihrer Gedanken Licht zu verbreiten [9]), nur — und das setzt Cl. selber ausdrücklich als Bedingung

---

1) Strom. VI, 15, 806.
2) Strom. VI, 15, 803.
3) Strom. VI, 15, 798.
4) Strom. II, 11, 454.
5) Paed. III, 12, 309.
6) Vgl. Strom. II, 11, 454; V, 6. 8. nam. gegen Ende. IV, 15, 606; IV, 21, 623; VI, 16, 807; VII, 16, 896 u. s. f.
7) Strom. VI, 15, 806 u. Exc. Theod. ex scr. epit. cp. 66. Potter p. 985.
8) Strom. VII, 16, 896.
9) Exc. Theod. etc. cp. 32. p. 948.

voraus, — muß er „um die Beweise wie er sie sucht zu finden" (neben der praktischen Befolgung des Evangeliums) an der kirchlichen ὀρθοτομία festhalten d. i. vom kirchlichen Glauben ausgehen [1]).

Damit ist nun der Gnosis schon ein reiches und umfassendes Gebiet ihrer Erkenntniß zugeschrieben und man begreift das Wort des Cl., daß die Gnosis, eben weil sie solche Vorbereitung erheischt, „nicht für alle" ist [2]). Allein die Quellen derselben sind bis daher die rein natürlichen des Unterrichts und der Selbstbildung. Das kann nun unmöglich mehr zutreffen, wann er im weitern den Umfang und die Tiefe der gnostischen Erkenntnisse in's Maßlose und Unendliche erweitert, und damit dieselben erst ihr eigentliches Ziel — in der θεωρία ἐπιστημονική (ein Wissen das zugleich Schauen ist) erreichen läßt [3]). Er spricht aber der Seele des Gnostikers „Kenntniß der göttlichen und himmlischen Dinge" zu [4]), nennt ihn „jeglicher Weisheit mächtig" [5]), sagt, die Gnosis übertreffe an Größe und Wahrheit, also Umfang und Tiefe der Erkenntniß alle übrigen Wissenschaften und sei darum nur schwer und mit vielem Schweiße zu erlangen [6]). Besonders hinsichtlich ihrer Evidenz zeichnet sie sich vor allen andern aus, da sie wandel- und wechsellos [7]), unfehlbar und nicht durch irrige Phantasien getäuscht ist [8]). Und wenn überhaupt die ἕξις θεωρίας καὶ ἐγκρατείας,

1) Strom. VII, 16, 896.
2) Strom. VI, 16, 896.
3) Strom. VI, 16, 895.
4) Strom. IV, 26, 641.
5) Strom. I, 11, 347.
6) Strom. VI, 12, 788.
7) Strom. II, 11, 456.
8) Strom. IV, 22, 627.

der constante Besitz von Wahrheit und Sittlichkeit die Würde des Menschen ausmacht [1]), so schreibt er gerade dem Gnostiker diese Sicherheit der Erkenntniß, diese **νοῦ σχέσις** zu, die ihn niemals verläßt, so wenig als seine sittliche Festigkeit etwa durch den Schlaf gebunden wäre [2]) und bezeichnet diese zweifellose Sicherheit (**βεβαιότης**) in seiner Kenntniß der göttlichen und menschlichen Dinge, diesen wandellosen Besitz göttlichen Wissens als das charakteristische Merkmal gnostischer Wissenschaft. Wohl sagt er auch von dieser Gnosis, sie führe durch wahre und sichere Beweisgründe zur Erkenntniß der Ursache [3]), aber dies geschieht eben nicht mittelst des rein menschlichen, natürlichen und discursiven Denkens, sondern in Form einer unmittelbaren Anschauung, der **θεωρία** und als solche ist die Gnosis erst „das Wissen des Seienden selbst oder die mit den Dingen übereinstimmende Erkenntniß" [4]). Der Gnostiker, „welcher versteht und durchschaut" [5]), erhebt sich von der Erkenntniß der geschaffenen Dinge zur unmittelbaren Anschauung (**ἐποπτεία**) Gottes selber [6]), er sieht daher auch die Dinge nicht mehr, „sowie sie in der vernünftigen Auffassung nachgebildet sind, sondern in unmittelbarem Anschauen" [7]). Wie die christliche Gotteserkenntniß, diese wahre und vollkommene Erkenntniß (**κατ' ἐπίγνωσιν, κατ' ἐπίγνωσιν παντελῆ**) Gottes, die schattenhafte (**κατὰ περι-**

---

1) Strom. IV, 3, 567 vgl. Potter zu der schwierigen St.

2) Strom. IV, 22, 627.

3) Strom. VI, 8, 825.

4) Strom. II, 17: *γνῶσις δὲ ἐπιστήμη τοῦ ὄντος αὐτοῦ ἢ ἐπιστήμη σύμφωνος τοῖς γινομένοις.*

5) Strom. IV, 22, 624.

6) Strom. IV, 1, 564.

7) Strom. V, 1. 644: *γνωστικοὶ δὲ — οὐ λόγῳ ἔργα ἀπογραφόμενα ἀλλ' αὐτῇ τῇ θεωρίᾳ.*

φρασιν) Gotteserkenntniß der Juden und Heiden übertrifft [1]), so wird jene wiederum weit übertroffen durch dieses intuitive Schauen Gottes, dieses Begreifen göttlicher Macht und Wesenheit [2]), ein Schauen, das uns nicht bloß, wie der Glaube thut [3]), Eins mit dem Sohne, sondern mit Gott selbst macht [4]), in welchem Erkennen und Erkanntes sich gegenseitig vollkommen decken [5]), Herzensjubel und Freude sich zugesellen [6]). „Denn das Denken Gottes (Gen. obj.) wird in Folge der mitherlaufenden Ascese zum immerwährenden Denken, immer zu denken ist das Wesen des Erkennenden, so daß schließlich eine alle Unterschiede ausschließende Einigung (eig. Mischung) und beständiges Schauen eintritt, und nur noch die persönliche Geschiedenheit gewahrt bleibt" [7]). Daher der unschätzbare Werth dieser Gnosis, die selbst das ewige Leben übertrifft [8]), diese als Selbstzweck gegenüber dem Glauben als bloßem Mittel zum Zweck dem Gl. erscheinen läßt [9]). Wird ja die Seele hier durch Christum, das zweite Ebenbild Gottes, zum dritten Ebenbilde desselben gemacht [10]), und ist das Ziel des Gnostikers, dessen Gesammtaufgabe Gottes Nachahmung ist [11]), in der That „die Gott-

1) Strom. VI, 5, 759; vgl. I, 19, 372; V, 14, 735; VI, 5, 760.
2) Strom. V, 10, 685/6.
3) Strom. IV, 25, 635.
4) Strom. IV, 23, 632.
5) Strom. IV, 22, 627.
6) Strom. VI, 12, 789.
7) Strom. IV, 22, 628: κατὰ ἀνάκρασιν ἀδιάστατον γενομένη καὶ ἀΐδιος θεωρία, ζῶσα ὑπόστασις μένει.
8) ebendas.
9) Strom. IV, 12, 789.
10) Strom. VII, 3, 838.
11) Strom. IV, 26, 642.

werdung" [1]). Anknüpfend an ein Wort des Pythagoras: es muß der Mensch Einer werden — erklärt Cl. „Wer zur Apathie (= gnostische Vollkommenheit s. unten) schreitet, Gott werdend wird ein solcher Einer. Wie nemlich die auf dem Meer, welche sich fest ankern, zwar den Anker auswerfen, nicht aber eigentlich ihn anziehen, vielmehr sich selbst an den Anker anziehen lassen, so lassen die, welche durch gnostisches Leben Gott an sich ziehen, eigentlich verborgenerweise von Gott sich anziehen ..., und indem so die Weisheit zur Stabilität gekommen sich selbst beobachtet und beschaut, ähnelt sie nach Möglichkeit Gott" [2]). Ein andermal citirt er beifällig das Wort Platos, der den Beschauer der Ideen (*θεωρητικόν*) einen Gott nennt der unter Menschen lebt, und indem er dies Wort wiederholt, fügt er bestätigend und zugleich corrigirend bei: „Wie ein Engel ist er geworden, bei Christo wird er sein, schauend, immer den Willen Gottes betrachtend" [3]). Während die andern Gott nur verehren in Ehrfurcht, Stillschweigen und hl. Verwunderung, „haben die eine förmliche Erkenntniß von Gott, welche von Gott zur Gnosis erwählt sind" [4]). Diese wahre Episteme beschäftigt sich mit den transcendenten Dingen, die kein Auge gesehen ꝛc. auf die Offenbarung des Herrn hin: „Wir wagen zu sagen: Der Gnostiker weiß alles und umfaßt alles und umfaßt

---

1) Strom. IV, 23, 632. *Τούπῳ δυνατὸν τῷ τρόπῳ τὸν γνωστικὸν ἤδη γενέσθαι θεόν.*

2) Strom. IV, 23, 632.

3) Strom. IV, 25, 634. 635.

4) Strom. VII, 1, 829. Wir wollen nicht versäumen, auf die merkwürdige fast wörtlich übereinstimmende Aeußerung des Porphyrius hinzuweisen, der aber gerade nur Ersteres (schweigende Andacht und hl. Gedanken) als die dem höchsten (von uns unerkannten) Gott geziemende Gottesverehrung bezeichnet, Zeller a. a. O. III², 600.

alles sicher auch was für uns unzugänglich und gnostisch ist". Solche waren Jakobus, Johannes, Paulus und die übrigen Apostel [1]). Er stellt die Frage: ob der Gnostiker, der alles wisse, auch das Unfaßbare begreife und beantwortet sie: ja, er weiß auch das was andern unfaßbar scheint [2]); denn „alles umfaßt das mystische Schauen, auch das Geheime und Verborgene" [3]), da es ja das „unzugängliche Licht" (I. Tim. 6, 16) erlangt hat [4]). „Vom mystischen Chor der Wahrheit empfängt der Gnostiker was sich auf Gott bezieht und wird durch die Gnosis fast Eins mit dem von ihm erkannten Intelligibeln" [5]): ähnlich wie wir in der sinnlichen Wahrnehmung (ἐμπειρία) das sinnlich Wahrgenommene unmittelbar berühren, ähnlich ist es ein unmittelbares Berühren, ein intelligibles Schauen (κατ' ἐπισκοπήν), das der im Glauben perfekt gewordene Gnostiker erlangt hat [6]). „Was er so erschaut hat, das kann er auch in Worten wissen lassen, wann und wo und wem er will" [7]).

Sehen wir zunächst ab von dem letztgenannten höchsten Fortschritt gnostischen Wissens, so ersehen wir aus dem Inhalt der στρώματα, dieser „gnostischen Aufsätze", in vollkommener Uebereinstimmung mit dem bereits Angegebenen, ganz deutlich, was Cl. zum Umfang der gnostischen Erkenntniß rechnet: Kenntniß und zwar die genaueste der hl. Schrift, die Geschicklichkeit mittelst allegorischer Auslegung die christlichen Glaubensgeheimnisse heraus- bez. auch hineinzulesen,

1) Strom. VI, 8, 774 (vgl. indeß Strom. I, 1, 322).
2) ebendas.
3) Strom. VI, 9, 779.
4) Strom. VI, 9, 777.
5) Strom. VII, 7, 858.
6) Strom. VI, 17, 821.
7) Strom. VI, 15, 799.

Tüchtigkeit in wissenschaftlicher Widerlegung der Häretiker und Bekämpfung der heidnischen Philosophen, historische Kenntnisse über die Entstehung der Schrift, die ältesten Väter, die apostolischen — großentheils annoch mündlichen (Geheim-) Ueberlieferungen, vor allem aber die ausgebreitetste Kenntniß heidnischer, besonders griechischer Philosopheme, Culte, Mythen, Dichter, in erster Linie zum Zweck innerhalb derselben überall die zerstreuten Spuren und Bruchstücke der christlichen Wahrheit nachzuweisen. Fragen wir nun aber, woher der christliche Gnostiker dieses umfangreiche Maß von Kenntnissen her habe, so versteht es sich von selbst, daß er sich dasselbe mittelst rein menschlicher Mühe und natürlichen Fleißes auf dem Wege des Studiums hat erwerben müssen, von einer „eingegossenen" Wissenschaft all dieser zu ihrem großen Theil profanen Kenntnisse scheint Cl. nichts zu wissen. Auch was den theologischen Theil der gnostischen Erkenntniß betrifft, so ist deren Vermittlung dem Cl. ganz deutlich eine natürliche, auf den Weg des Lernens angewiesene. Weist er ja die der christlichen παιδεία Entlassenen ausdrücklich zum Meister, welcher der Schriftauslegung fähig ist [1]), läßt er doch niemals zu, daß der einzelne die Schrift nach Gutdünken (auch allegorisch) auslege, sondern hält jeden für gebunden an Schrift und Ueberlieferung [2]). Ausdrücklich verlangt er für die angehenden Gnostiker Unterricht und Lehrer [3]): „nur denjenigen, welche sich näher mit den (hl.) Schriften vertraut machen und welche im Glauben

1) Paed. III, 12, 309.

2) Strom. VI, 15, 807; IV, 21, 623, an welch letzterer Stelle das bekannte: Nisi credideritis non intelligetis zu Gunsten unseres obigen Satzes verwendet wird.

3) Strom. V, 9, 679.

und im ganzen Leben erprobt sind, darf man die wahrhafte Philosophie und die wahrhafte Theologie mittheilen. Man will aber, daß sie dabei einen Ausleger und Führer haben, denn so werden sie um so mehr sich beeifern und um so weniger sich täuschen, wenn sie von Wissenden empfangen, und so auch mehr denjenigen (einstens) nützen, welche sie (später) der Wahrheitsmittheilung für würdig halten". Vorbild in solcher Erziehung sind die Apostel: „sie belehrte der Erlöser zuerst typisch und mystisch, dann in Parabeln und änigmatisch, drittens deutlich und offen allein" [1]). Auch diese wurden allmälig in die Geheimnisse Gottes eingeführt und es gibt sonach ein Lernen der Vollkommenen, wovon Kol. 1, 9. 10. 11. und 25. 26. 27. geschrieben sei [2]). Es unterscheidet nun Cl. a) die bis zur Zeit der Apostel verborgen gehaltenen Geheimnisse; b) „den Reichthum des herrlichen Geheimnisses unter den Heiden" (I. Kol. 1, 27), welcher ist der Glaube und die Hoffnung auf Gott und die der Apostel anderwärts „Grundlage" (I. Kor. 3, 10) heißt und c) die Stelle I. Kor. 8, 7 („Vermahnend jeglichen Menschen in allerlei Weisheit, um jeden Menschen als einen Vollkommenen hinzustellen in Christo"), wo die Gnosis gemeint sei. Nicht jeden Menschen nenne der Apostel danach vollkommen, sondern nur denjenigen, welcher am Geist und Körper gereinigt sei. Es folgen hierauf noch andere Stellen, eine auch aus dem Barnabasbrief, welche erweisen sollen, die Gnosis sei nicht für alle bestimmt [3]), worauf Cl. sich endlich noch [4]) auf Röm. 15, 29 beruft, wo mit der „Fülle der Segnung Christi, dem geistigen

1) Exc. Theod. ex scr. epit. cp. 66. p. 985.
2) Strom. V, 10, 682.
3) ebendas. 682 - 684.
4) ebendas. 684. M. vgl. übrigens das ganze 10. Kapitel.

Geschenk" „die gnostische Ueberlieferung" gemeint sei. In welcher Weise ist nun diese Gnosis den Aposteln mitgetheilt worden? Cl. antwortet darauf [1]): „Durch den Propheten Jesaja hat der Herr verheißen, die hl. Gnosis werde vermittelst Auslegung der Schrift später stattfinden. Von Anfang an besaßen sie nur die Wissenden; der Erlöser hat sie die Apostel gelehrt: diese ungeschriebene Ueberlieferung ist auch zu uns gekommen, indem unseren erneuten Herzen durch die Kraft Gottes jenes neue Buch (wovon Jesajas schreibt) ist eingeschrieben worden". Nicht einmal die Apostel, fährt Cl. des Weitern fort, besaßen von Anfang an alle die Gnosis, viele sahen Jesum, nur Petrus erkannte ihn, woraus er folgert, auch jetzt noch sei die Gnosis nicht für alle und nicht allen das ganze Schauen gegeben [2]). Wie erhielten aber die Apostel —, wie erhielt Clemens, dieser Gnostiker, die Gnosis? „Jakobus dem Gerechten, Johannes und Petrus verlieh Gott nach der Auferstehung die Gnosis, diese den übrigen Aposteln, diese den siebzig Jüngern, worunter auch Barnabas war" [3]). Des Cl. Lehrer „haben die wahre Ueberlieferung der seligen Lehre bewahrt, die sie unmittelbar oder geradewegs (εὐθύς) von Petrus, Jakobus, Johannes und Paulus und den übrigen Aposteln wie ein Kind vom Vater empfangen haben. Wenige sind ihnen durchaus ähnlich. Es kam aber mit Gottes Hilfe auch zu uns jener Same der Vorfahren und der Apostel, auf daß wir ihn auszustreuen vermöchten" [4]). Diese Ueber=

---

1) Strom. VI, 15, 806.

2) Strom. VI, 15, 807.

3) So in einem Fragment aus dem 7. Buch der Hypotyposen, das uns Eusebius, H. E. II, 1, aufbewahrt hat, bei Potter, p. 1015 und 1023.

4) Strom. I, 1, 323.

lieferung rein zu erhalten ist der Stolz des Cl. [1]). Was haben wir uns nun unter dieser Ueberlieferung zu denken, die nicht einmal die Apostel alle von Anfang an besaßen, welche nicht allen, sondern nur wenigen mitgetheilt wird? An Lehrsätze der neuplatonischen Philosophie zu denken [2]), erscheint unmöglich. Eher legt sich der Gedanke an die **disciplina arcani** nahe, auf die sich ungezwungen die Stelle [3]) beziehen läßt: offen werde er die Geheimlehre nicht überliefern, sondern sie nur denen mittheilen, die empfänglich für jene seien und auch diesen nur mündlich, nach des Apostel (Eph. 4, 11. 12.) Wort. Auch wird einmal beispielsweise als ein Theil der ‚Mysterien‘ „die Lehre über den Ungezeugten und seine Kräfte“ angegeben [4]). Andererseits aber sagt Cl. doch wieder, er wolle das von den Aposteln Empfangene mittheilen, obwohl „nicht mit demselben charismatischen Geist“, nachdem er Manches vergessen [5]), nur müßten die Leser seiner Stromaten vorerst mit andern Dingen auf den Empfang der gnostischen Ueberlieferung präparirt werden. Es drückt sich Cl. dabei überhaupt so aus, daß man sieht, der Inhalt dieser gnostischen Ueberlieferung ist nicht für alle Christen (abgesehen von den Katechumenen), sondern nur für einen esoterischen [6]) hiefür

1) ebendas.

2) So, wenn auch zweifelnd, nach dem Vorgang von Dähne (l. c. p. 67), Thomasius a. a. O. 26: 27. Anm.

3) Strom. I, 1, 32¾.

4) Strom. V, 12, 69¾.

5) Strom. I, 1, 324. Reinkens findet — naiver Weise — einen der schriftstellerischen Zwecke des Cl. in dem Bestreben, „vor Vergeßlichkeit zu schützen“ (l. c. p. 85).

6) In Strom. V, 10 liegt wie Baur (Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte I, 374), der sich auch näher über unsere Frage ausläßt, richtig bemerkt hat, eine unzweideutige Anspielung darauf, daß ähnlich wie die Philosophen zwischen Esoterischem und Exoterischem

besonders befähigten Kreis, in dem jene Ueberlieferung gepflanzt und gepflegt werde. Diese Thatsache wenigstens erkennt er den Gnostikern gegenüber ausdrücklich an [1]), aber er verlangt, daß diese Geheimlehre ihre Basis an der kirchlichen Ueberlieferung behalte. „Verborgen ist manches zu unserer Anspornung und weil die Wahrheit nicht für alle ist". Diese besonderen Ueberlieferungen sieht Cl. weiterhin niedergelegt in der Prophezie und den Parabeln des Herrn [2]) (nur müsse man beim Versuche sie auszulegen, sich an die kirchliche Regel halten, welche z. B. besage, daß das alte und neue Testament übereinstimmend seien), aus ihnen müsse der Verständige sie herauslesen, weiter in einer Reihe von Stellen aus apokryphen Schriften, einmal beruft er sich auch auf die mündliche Ueberlieferung „unseres Pantänus" [3]). Nehmen wir noch dazu, daß die Stromaten selber, wo sie sich in theologische Speculation einlassen, an allegorische Schriftauslegungen jedenfalls anknüpfen, daß der Hauptinhalt seiner Hypotyposen in solchen allegorischen Auslegungen bestand, — so scheint sich uns nach diesen freilich dunkeln Andeutungen Folgendes als Resultat zu ergeben: Von den Aposteln mußte für einen eingehenden und detaillirten Unterricht der Lehrer und Vorsteher der Gemeinde in irgend welcher Weise gesorgt

---

unterschieden haben, es auch von den Aposteln ihren Zuhörern gegenüber gehalten worden sei. Aber darin nun mit **Baur** (a. a. O.) lediglich ein den Alexandrinern gelegenes Auskunftsmittel zu sehen, ihre allegorisch-mystischen Schriftauslegungen in dieser damals in der Philosophie beliebten Weise objectiv zu schützen, kommt uns gewagt, voreilig und mit dem Charakter des Cl. unvereinbar vor.

1) Strom. VI, 15, 802.

2) ebendas. 803.

3) Ex script. Proph. Ecl. c. 56. p. 1002. Vgl. Fragm. adumbr. in ep. I. Joannis p. 1009: fertur ergo in traditionibus.

worden sein. Wahrscheinlich knüpfte sich dieser Unterricht nun an die bei den Juden und Heiden gleich beliebte allegorische Auslegung der hl. Schriften an, die an der Hand einer bestimmten dogmatischen Ueberlieferung fixirte Anhaltspunkte für das Gedächtniß und zugleich die Anfänge einer eigentlichen theologischen Speculation bot. In dieser Lehrform will auch Cl. seinerseits den genauen Unterricht in der christlichen Lehre erhalten haben, und hält sie für geeignet, dieselbe ebenfalls zum selben Zweck, der genauen Einführung in die christliche Lehre, zu benützen. Geheim ist diese Lehre, weil dieser Unterricht abgesondert nur denjenigen ertheilt wurde, die Berufshalber oder aus freiem Antrieb sich genauer im Christenthum unterrichten lassen wollten. Höher steht sie als der gewöhnliche Unterricht, inwiefern hier ein — nach damaligen Begriffen — wissenschaftlicher Unterricht geboten wurde, der die Möglichkeit bot, an der Hand jener Methode, tiefer und weiter einzudringen in den Gehalt des christlichen Ideenkreises und ihn vollkommener — inhaltlich und formell in sich aufzunehmen. Ob aber freilich die Zurückführung dieser Alexandrinischen Unterrichtsmethode auf die Apostel (für welche freilich die bekannte Liebhaberei aller älteren Väter bis zum Apostel Paulus hinauf zu sprechen scheint) historisch nachweisbar ist, oder ob wir in derselben nur die Rechtfertigung der Alexandrinischen Schule für ihre eigentlich zunächst der Philosophie (von dem Auftauchen der stoischen Schule an) entlehnte Methode zu erkennen haben, wird schwerlich mehr mit Sicherheit ausgemacht werden können [1]).

Bis hieher hat der Begriff der Gnosis durchaus nichts Auffallendes und Befremdliches an sich und scheint einer

1) Vgl. übrigens Kuhn, a. a. O. S. 348, wozu die treffende Bemerkung S. 368. A. 1.

Identificirung desselben mit dem einer christlichen Lehrwissenschaft durchaus nichts im Wege zu stehen. Rein wissenschaftlich sind die Kenntnisse, die Cl. vom Gnostiker verlangt, rein wissenschaftlich ist der Weg, den er behufs ihrer Erlangung (Unterricht und Studium) vorschreibt und ist auch die Methode, an welche hauptsächlich Erlernung wie Weiterförderung der gnostischen Wissenschaft geknüpft ist, nicht die unserer Zeit und überhaupt nicht die materiell oder formell angemessene, in damaliger Zeit war sie die gemein giltige und belobte aller Philosophenschulen. Allein gerade mit der reinen Natürlichkeit dieser Erkenntnißweise konnte Cl., der in ihr ja die christliche Philosophie bieten wollte, den Anforderungen seiner Zeit an eine sie befriedigende Philosophie bei weitem nicht genügen. Unzufrieden und skeptisch an menschlicher und menschlich relativer Wissenschaft verzweifelnd suchte sie die Wahrheit in unmittelbarer Berührung mit der Gottheit, dadurch aber auch rein, ganz und vollständig — obgleich nicht in den Formen menschlichen und natürlichen Erkennens sich zu verschaffen. Also auch diesem Bedürfniß mußte die christliche Philosophie, die Gnosis, genügen und dadurch erhielt sie nun eben das ihr mit allen zeitphilosophischen Systemen gemeinsame mystische Gepräge [1]).

Die Höhe der Erkenntniß, welche Cl. dem vollendeten Gnostiker in den früher angegebenen Stellen zuschreibt, kann selbstverständlich nicht auf rein natürlichem Wege erworben werden: vollkommene Erkenntniß und unmittelbare Erkenntniß des Göttlichen, also die materiell wie formell absolute Erkenntniß kann nicht Sache einer rein menschlichen Thätig-

1) worein Reinkens, wie wiederholt bemerkt, das ganze Wesen der Gnosis des Cl. setzt, wie wir bereits genügend gezeigt zu haben glauben, gewiß mit Unrecht.

keit sein, sie ist entweder gar nicht da, oder wird nur (in Form einer **gratia gratis data**, mit der scholastischen Theologie zu reden) mittelst unmittelbarer, also übernatürlich-wunderbarer mystischer Erleuchtung Gottes dem Menschen zu Theil. In dieser Allgemeinheit ist der Satz vollkommen richig und von der Theologie aller Zeit vollkommen anerkannt. Von dieser richtigen Grundlage ausgehend sucht nun Cl. im Gnostiker den potenziellen Mystiker nachzuweisen und zu zeigen, wie in ihm alle Vorbedingungen vorhanden seien, die die Gabe des mystischen Schauens, wofern sie durch Gottes Gnade verleihen wird, voraussetzt. „Zuerst wird durch Wissenschaft die Wegzehrung der θεωρία erworben; hat einer aber in herrlicher Weise die Größe der Gnosis empfangen, dann geht er hinauf zur hl. Belohnung der Versetzung“ [1]) mit andern Worten: das Ziel des wissenschaftlichen Strebens des Gnostikers wird von Gott belohnt mit Verleihung der Gabe mystischen Schauens, über welcher nur mehr eigentlich die nach dem Tode erlangte Seligkeit steht.

Daß aber diese mystische Gabe so als ein Gemeingut des Gnostikers, dem sie wie nach einer bestimmten Regel gegeben wird, von Cl. bezeichnet zu werden pflegt, hat seinen Grund nicht bloß wohl in persönlicher Erfahrung des Cl. sondern wie bereits bemerkt in der Rücksichtnahme auf eine Gemeinanschauung seiner Zeit. Im Besondern aber ist sie auch beeinflußt durch die erkenntnißtheoretischen Ansichten des Cl., die er freilich wiederum mit seinen Zeitgenossen allen theilt.

Schon früher ist uns jene traditionalistische Ansicht des Cl. begegnet, welche alle religiöse Wahrheit nur als von

1) Strom. VII, 13, 883.

Gott (unmittelbar oder durch Gottes Söhne) objektiv dem Menschen gegeben sich denkt. Unmittelbarer als Cl. kann man sich den Einfluß Gottes auf die Welt gar nicht denken, da er glaubt, alle Gedanken in uns, soweit sie gut sind, seien durch göttliche Inspiration vermittelt, zumal bei solchen die dem Unterricht sich widmen (das ist wie wir sehen werden eine Hauptaufgabe seines Gnostikers) [1]. Im Besondern kann er sich das menschliche Unvermögen, Gott zu erkennen, nicht tief genug denken. Er beruft sich mit Vorliebe auf Plato [2], der gesagt, Gott lasse sich mit Worten nicht ausdrücken, er könne nicht erkannt werden, über alles Begreifen gehe er hinaus, und anderwärts betont er gerade von diesem Gesichtspunkte aus die Nothwendigkeit, mit dem Sohne, der allein Gott erkennt und durch den man nur zu Gott gelangt (er sei allein *ἀπόδειξις* und *διέξοδος* für uns) im Glauben verbunden und Eins zu werden: „Gott nemlich kann nicht demonstrirt, nicht gewußt werden [3])". Auch meint Cl. [4]), selbst den Heiden, soweit sie Gott erkannt haben, habe dieser sich unmittelbar kund thun müssen, obgleich allerdings die Seele eines jeden Anlage zur Gotteserkenntniß habe; nur solle man diese Geistesmittheilung nicht als Wesensmittheilung sondern als Erleuchtung mittelst des hl. Geistes fassen. Diese Ansicht von der Unmöglichkeit einer eigentlichen Gotteserkenntniß hängt weiterhin zusammen mit seiner Lehre von der absoluten Geistigkeit Gottes, die der in sinnlichen Anschauungen befangene Menschengeist niemals rein aufzufassen vermöge.

1) Strom. VI, 17, 822.
2) Strom. V, 10, 685.
3) Strom. IV, 25, 635: *ὁ μὲν οὖν θεὸς ἀναπόδεικτος ὢν οὐκ ἔστιν ἐπιστημονικός.*
4) Strom. V, 13, 69⁸/₉. Vgl. V, 1, 643.

Oftmals polemisirt er gerade gegen eine sinnliche Auffassung Gottes [1]) und mit ausdrücklicher Berufung auf Plato verlangt er, man müsse alles Sinnliche übersteigen, bis zu den transcendenten Dingen fortsteigen, das Urgute mit dem Denken selbst erfassen, wenn man am Ende des Denkens angelangt ist [2]). Aecht platonisch ist namentlich die schöne Beschreibung des Stufengangs unserer Erkenntniß der jenseitigen Dinge: auf der ersten Stufe finde ein Anschauen der schönen Dinge statt, durch welche zweitens das Verlangen der besten Seele entzündet werde, worauf auf der dritten Stufe das geistige Schauen des Pneumatischen eintrete [3]). Gott ist schwer zu erkennen und noch schwerer auszusprechen, citirt Cl. aus Plato [4]), und schließt hierauf formell ganz übereinstimmend mit dem Neuplatonismus, er könne also nicht gelehrt und nicht gedacht werden, sondern er ist allein durch eine von ihm ausgehende Macht erkennbar („denn das Zeichen ist dunkel und blind, die Gnade Gottes aber von ihm und dem Sohne") [5]). Als absolut Transcendenter und Undefinirbarer gibt es keine Erkenntniß von ihm, „nur der göttlichen Gnade und dem Logos bei ihm bleibt es übrig, das Unerkennbare zu erkennen" [6]).

In dem Sinn nun, wie hier von Cl. die Erkenntniß Gottes — als unmittelbare, intuitive — gemeint ist [7]), muß diese freilich rein als übernatürliche, mystische Wundergabe gefaßt werden. Schon jene Stellen, welche vom Gnostiker

1) Strom. V, 12, 69⁵/₆; vgl. IV, 1, 564; V, 3, 65³/₄.
2) Strom. V, 12, 690.
3) Strom. V, 11, 690.
4) Strom. V, 12, 693.
5) V, 11, 689.
6) Strom. V, 12, 692.
7) ebendas.

verlangen, er müsse beim Logos in die Schule gehen, er müsse ein Schüler Christi werden, dessen Geist er empfängt [1]), er müsse vom Logos die Sehkraft seiner Seele, um Gott schauen zu können, erhalten [2]), müsse sich von Christo in den Geheimnissen der Gnostiker unterrichten lassen [3]), beziehen sich nicht bloß auf den Glauben als die nothwendige Voraussetzung der Gnosis, sondern jedenfalls zugleich auch auf eine solche innere und unmittelbare Geistesinspiration. Er lehrt es aber auch ausdrücklich: „Gerade wie Heilungen", sagt er, „Prophezien und Zeichen, so wird auch die gnostische Didaskalie durch Menschen mittelst göttlicher Energie vollbracht" [4]).

Sonach ist auch jene der falschen Gnosis und ihrem „inneren Licht" in so bedenkliche Nähe kommende Behauptung des Cl. wohl zu begreifen, der Gnostiker dürfe abweichend vom gewöhnlichen Gläubigen noch über das in der hl. Schrift selbst niedergelegte Zeugniß des Herrn hinausgehen [5]), deßwegen nemlich, weil er sich, wie ein Schüler seinem Lehrer in der Philosophie, so Gott selbst zu unmittelbarer Belehrung hingegeben hat [6]). Voraussetzung freilich für diese unmittelbare Erleuchtung des gnostischen Geistes ist einerseits die bereits besprochene rein menschliche Anstrengung, so wenn er z. B. sagt [7]): „Derjenige welcher weder das Gesicht anwendet beim Denken, noch irgend einen Sinn anstrengt, sondern nur mittelst des reinen Denkens bei den

1) z. B. Strom, V, 4, 659.
2) Strom. V, 4, 656.
3) Strom. VII, 2, 831.
4) Ex script. Proph. Ecl. c. 16. p. 693.
5) Strom. VII, 16, 892.
6) ebendas. 894.
7) Strom. V, 11, 686.

Gegenständen verweilt, ein solcher beschäftigt sich mit der ächten Philosophie", — andererseits die ethische Geistesfreiheit, weßhalb die Griechen das gnostische Leben mit Lobsprüchen überhäuft hätten, „ohne auch nur im Traum zu wissen, was die Gnosis eigentlich sei [1])". Es hängt dies zusammen mit seiner Lehre von der menschlichen Willensfreiheit als dem Anknüpfungspunkt der Gnade und der Voraussetzung und Bedingung ihrer Wirksamkeit. Erst wenn sich der Uebergang vom sinnlichen Denken zum reinen Denken (ἐποπτεύειν) mittelst des „Reinigungswegs" (καθαρτικὸς τρόπος — ganz auch der neuplatonische Ausdruck) [2]) vollzogen hat, „dann stürzen wir uns in die Größe Christi und von da möchten wir wohl durch Heiligkeit in's Unermeßliche kommen und uns zum wie immer sich verhaltenden Denken des Allmächtigen führen lassen, indem wir erkennen, nicht was er ist, sondern was er nicht ist" [3]). Anderwärts wird derselbe Zustand folgendermaßen beschrieben: „ob nun der Vater selbst jeden zu sich zieht, der rein gelebt hat und zum Begriff der seligen und unvergänglichen Natur vorgeschritten ist, oder ob der freie Wille in uns, wenn er zur Erkenntniß des Guten gelangt ist, alle Schranken überspringt, wie die Gymnasten sagen, jedenfalls erhält die Seele ohne Gnade und Auswahl nicht Flügel und erhebt sich und steigt über die Oberfläche hinauf jedes Gewicht abwerfend und dem Verwandten sich hingebend", — zum Mindesten sei mit Plato von jenem Zustand zu sagen, er sei eine „von Gott geschenkte Kraft" [4]). ‚Die göttliche Weisheit ist es, welche den freien

1) Strom. VII, 10, 866.
2) Zeller, a. a. O. III², 538.
3) Strom. V, 11, 689.
4) Strom. V, 13, 696.

Willen erweckt, den Glauben zuläßt und für die Bemühung (d. i. die menschliche Anstrengung des Gnostikers) die höchste auserwählte Vereinigung eintauscht' [1]). Es „wird der Gnostiker so ein Abbild des göttlichen Lichts durch Schauen, die Prophezie und die wirkende Kraft Gottes" [2]). Diese Stellen zusammengenommen mit den früheren überschwänglichen Aeußerungen des Cl. lassen keinen Zweifel über den mystischen Charakter seiner Gnosis [3]). Wir setzen noch eine Stelle hieher: „Die gnostische Ueberlieferung hat der Herr die Apostel gelehrt und von diesen ist sie zu lernen. Sie umfaßt alles, Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft. Ihr Ende ist wie aller Weisheit Ende: Intuition; aber dieser muß das Lernen vorausgehen. Die Gnosis selbst aber ist überlieferungsweise von den Aposteln zu uns ohne Schrift überkommen. Daher muß man Gnosis oder *σοφία* üben, bis man gelangt zum ewigen, wandellosen Zustand der Intuition (weßhalb Paulus die Vollkommenen sich nicht mit der weltlichen Philosophie beschäftigen läßt)" [4]). Mit andern Worten: Man kann und soll sich durch menschliche Thätigkeit wissenschaftlicher (und praktischer) Art auf die mystische Gabe intuitiver Erkenntniß vorbereiten und diese Vorbereitung ist selbst schon Gnosis, aber noch nicht deren Ziel und Vollendung, die ein göttliches freies Geschenk und Anticipation des künftigen Schauens im Jenseits ist.

So setzt nach dem Vorausgehenden die Gnosis eigentliche und zwar sehr umfangreiche wissenschaftliche Bildung voraus,

1) ebendas. 69⁶/₇.

2) Strom. VI, 12, 792.

3) Man vgl. noch Strom. VI, 9, 777 f., wo die später zu besprechende gnostische Apathie aus dem beständigen Schauen und Genießen Gottes abgeleitet wird.

4) Strom. VI, 7, 771.

kann deßhalb auch, wie Cl. selbst ausdrücklich sagt, nur Sache weniger sein [1]). Im diametralen Widerspruch hiemit behauptet er aber anderwärts, der gnostischen Vollkommenheit könne ein jeder Mann wie Weib theilhaftig werden [2]), wählt nun freilich — charakteristisch genug — als Beweis für die Möglichkeit dessen die Namen philosophisch gebildeter Frauen, einer Theano, Themisto u. a. [3]). Indeß drückt er sich auch ganz allgemein aus: „in gleicher Weise muß philosophiren (= Gnostiker sein) Knecht und Freier, Mann und Frau“ [4]) und er erkennt die gnostische Vollkommenheit als möglich an auch ohne *γράμματα* [5]). Hier nun steht Stelle gegen Stelle, und wäre ein solcher Widerspruch, wie sie Cl. überhaupt nicht scheut [6]), bei dem eigenthümlichen Zustandekommen der Stromata wohl zu begreifen. Allein der Widerspruch ist lösbar und wird dies, indem wir von der Gnosis in abstracto den concreten, mehr oder weniger, nach dieser oder jener Seite vollkommenen Gnostiker unterscheiden. Vollkommener Gnostiker ist dem Cl. nur Christus [7]), sonst schwerlich einer: die andern sind es nur mehr oder weniger, in verschiedenen Abstufungen und

---

1) Strom. VII, 16, 896.

2) Strom. IV, 15, 617.

3) ebendas. 619.

4) Strom. IV, 1, 563: *ὡς ὁμοίως τε φιλοσοφητέον δούλῳ τε καὶ ἐλευθέρῳ κἂν ἀνὴρ ἢ γυνὴ τὸ γένος τυγχάνῃ.* Der Zusammenhang geht auf den vollkommenen Martyrer: aber um dies sein zu können, muß er „Gnostiker“ sein.

5) Ein Hauptgrund für Reinkens, der Gnosis den Charakter der Wissenschaft ganz abzusprechen.

6) Man vgl. z. B. wie er die Gnosis bald als Selbstzweck bald als Mittel zum Zweck faßt.

7) Strom. IV, 21, 623; nach IV, 21, 625 sind es auch die Apostel.

Graden [1]), und nach verschiedenen Richtungen, nemlich entweder der theoretischen oder der praktischen [2]). So sagt er [3]): „Es vervollkommnet sich einer (= er wird Gnostiker) als Achtsamer und als Geduldiger und als Enthaltsamer und als Thätiger und als Gnostiker". Der Schlüssel zum Verständniß des Ganzen liegt also darin: Cl. versteht unter γνῶσις bald den idealen Gesammtzustand des Gnostikers, bald dessen theoretische (wissenschaftliche oder wissenschaftlich-mystische) Vollendung, bald dessen praktische also sittliche Meisterschaft. Versteht man nun an den kaum hervorgehobenen Stellen vorzüglich die Gnosis im letzteren Sinn, so kann sie allerdings eben so gut das allgemeine Eigenthum jedes auch des Ungebildeten werden, wie z. B. auch Epiktet jeden der stoischen Apathie und damit des Zieles aller stoischen Philosophie für unbedingt fähig hält.

Hiemit sind wir auf die praktische Seite der Gnosis zu sprechen gekommen, die wir im Folgenden noch näher in's Auge fassen wollen.

Die Gnosis, wie wir gehört haben, ist nichts anderes als der Glaube auf der Stufe der Vollkommenheit: so gut nun für Cl. der Glaube ganz von selber ein lebendiger und praktischer wird und ist, so gut muß auch der intellektuellen Vollkommenheit des Gnostikers seine ethische Virtuosität entsprechen und Cl. weist nun auch wirklich nach, wie sich der Uebergang von der Gnosis zum sittlichen Thun ganz von selbst mache [4]): „die Werke folgen der Gnosis, wie der

1) Vgl. Ex script. Proph. ecl. 12. p. 992: „was die Gnosis anbelangt, so besitzen wir einiges schon, anderes aber erhoffen wir erst durch das, was wir haben".

2) Ebendas. c. 28, 997: „ein vertheiltes Gebiet ist die Gnosis".

3) Strom. IV, 21, 622.

4) Vgl. Strom. IV, 23, 63½.

Schatten dem Körper folgt" [1]). Es ist dem Cl. diese Hervorhebung des sittlichen Charakters der christlichen Gnosis von Werth, einmal wegen des noch nicht verstummten Vorwurfs der Heiden wegen Gottlosigkeit [2]), dann aber weil dieser Vorwurf eine scheinbare Bestätigung gefunden hatte in den sittlichen Grundsätzen der (Pseudo-) Gnostiker. Ihrer Bekämpfung namentlich von dieser Seite her hat Cl. fast ein ganzes Buch (das dritte) seiner Stromaten gewidmet und ihnen gegenüber als das Kennzeichen des rechten Gnostikers scharf die „sittliche Lebensführung" bezeichnet [3]). Gerade weil der höchste Grad der Gnosis göttliche Gnadengabe ist, setzt deren Empfang und Bewahrung die bleibende sittliche Reinigung voraus. „Man reißt das Reich Gottes (in diesem Sinne) nicht an sich durch Streitreden", bemerkt Cl., „sondern durch vollkommenes Leben und ununterbrochenes Beten" [4]). Nur solche, welche sich der vom Apostel I. Kor. 3, 1 ff. getadelten Sünden enthalten, „denken Göttliches und werden der gnostischen Speise theilhaftig" [5]). Die Gnosis ist ja nicht bloße Rede, sondern eine göttliche Wissenschaft, jenes Licht, das in die Seele in Folge ihres Gehorsams gegen die göttlichen Gebote hineinkommt u. s. w. [6]). Endlich ist die Gnosis überhaupt die höchste Vollendung des Menschen im Diesseits, „eine Vollendung des Menschen als Menschen" und als solche

1) Strom. VII, 13, 882: ἕπεται γὰρ τὰ ἔργα τῇ γνώσει ὡς τῷ σώματι ἡ σκιά.

2) Vgl. Strom. VII, 9, 864; 1, 82⁸/₉; ἄθεοι ist nach dem klaren Wortlaut dieser Stellen auch im ethischen Sinn genommen.

3) Strom. III, 5, 531: ἡ γνῶσις οὖν ἐκ τοῦ καρποῦ καὶ τῆς πολιτείας, οὐκ ἐκ τοῦ λόγου καὶ τοῦ ἄνθους.

4) Strom. V, 3, 654.

5) Strom. V, 4, 660.

6) Strom. III, 5, 531.

„vollendet sie sich durch das göttliche Wissen und stimmt mit sich selbst vollkommen überein in Praxis, Leben und Rede" [1]); „die Gnosis wird vollendet durch Wort und That" [2]), „die vollkommene Gerechtigkeit kommt zu Stande *ἔργῳ καὶ θεωρίᾳ* [3]), gnostisch leben heißt in That und Wort die Wahrheit suchen" (*ἔργῳ καὶ λόγῳ ζητεῖν τὴν ἀλήθειαν*) [4]), „der Glaube und die Gnosis des Evangeliums ist ebenso Auslegung wie Erfüllung des Gesetzes" [5]). Die Vollkommenheit des Gnostikers ist eine dreifache, „eine moralische, physische und logische": „denn die Weisheit (sc. die er besitzt) ist die Wissenschaft der göttlichen und menschlichen Dinge, die Gerechtigkeit — die Harmonie der Seelenbestandtheile, die Heiligkeit — Gottesdienst" [6]). Stufenweise erhebt sich der Gnostiker zu dieser Höhe vom Glauben zur Gnosis, von dieser zur Liebe (*ἀγάπη*), von dieser zur Seligkeit [7]). Auch hier drängt sich dem Cl. weiterhin ein mystischer Zug ein, inwiefern auch dieser Theil der Gnosis göttliche Gnadengabe ist, freilich geknüpft an den menschlichen Freiheitsgebrauch. In jener Richtung bemerkt er bezüglich der gnostischen Vervollkommnung [8]): „Grundlage der Gnosis

---

1) Strom. VII, 10, 864: *ἔστιν γάρ, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἡ γνῶσις τελείωσίς τις ἀνθρώπου ὡς ἀνθρώπου διὰ τῆς τῶν θείων ἐπιστήμης συμπληρουμένη· κατά τε τὸν τρόπον καὶ τὸν βίον καὶ τὸν λόγον σύμφωνος καὶ ὁμόλογος.*

2) Strom. IV, 17, 612.

3) Strom. IV, 16, 607.

4) Strom. IV, 6, 579.

5) Strom. IV, 21, 625.

6) Strom. IV, 25, 635.

7) Strom. VII, 10, 866. vgl. VII, 7, 859. Nur in der mit Liebe verbundenen *εὕρεσις* fühlt sich der Gerechte glücklich V, 3, 654.

8) die er einmal (Strom. IV, 6, 576) sehr bezeichnend mit *ἐπανάβασις γνωστική* bezeichnet.

ist: nicht zu zweifeln, sondern zu glauben; beides aber ist Christus, Grundlage und Aufbau, darum auch Anfang und Ende. Das Letzte aber wird nicht mehr gelehrt, der Anfang so wenig als das Ende, ich meine nemlich die Pistis und die Agape [1]). Mit andern Worten: so gut der Glaube ein Werk der göttlichen Gnade ist, die unmittelbar durch ihre Kraft Zustimmung der Seele zum Unerwiesenen hervorbringt, so gut ist auch die lebendige Spitze aller Gnosis, die Liebe, ein göttliches Gnadengeschenk. In welchem Sinne dies gemeint ist, zeigt sofort eine andere Stelle, die das freiheitliche Moment in diesem idealen Stand des Gnostikers betont: „Es ist die Gnosis ein geistiger Tod der Seele, indem sie die Seele loslöst und von ihren Leidenschaften trennt und in das Leben des Gutthuns einführt, so daß sie dann mit Freiheit sagt: Ich lebe wie Du willst" [2]). Ueberhaupt sind seine Aeußerungen über diese moralische Vollkommenheit des Gnostikers nicht minder mystisch überschwänglich, wie wo er von seiner Wissensvollendung sprach. Erkenntniß, sittliches Leben und Danksagung macht das beständige Geschäft des Gnostikers aus [3]), sein Werk ist Enthaltung vom Bösen und Uebung des Guten um seiner selbst willen [4]), alle Tugend, die er zuvor schon besaß, wandelt sich in Folge der Gnosis zum Bessern [5]). Daher bezeichnet Cl. seine Gerechtigkeit bildlich als die „quadratförmige, von allen Seiten gleich und ähnlich in Worten, Werken, Enthaltung vom Bösen, Gutesthun, Vollkommenheit der Erkenntniß, nirgends hinkend, so daß

1) Strom. VII, 10, 865.
2) Strom. VII, 12, 87¹/₀.
3) Strom. VII, 7, 851.
4) Strom. IV, 22, 625.
5) Strom. VII, 2, 835.

sie etwa ungerecht oder ungleich wäre" [1]), und ihren Unterschied von der niederen Gerechtigkeit des Glaubens markirt er so: „Jeder Gerechte ist Gläubiger, aber nicht jeder Gläubige ist Gerechter nemlich in jenem Fortschritt und in jener Vollendung, wonach er Gnostiker ist [2]). „Der Gnostiker ist so vollkommen, daß er beten kann: Gib Gelegenheit, o Herr, und du wirst Erprobung empfangen; es soll kommen dies Schreckliche, ich verachte die Gefahr aus Liebe zu dir" [3]). So sehr ist er nicht bloß Abbild (κατ᾽ εἰκόνα) sondern vollkommenes Abbild oder Gleichniß (καθ᾽ ὁμοίωσιν Χριστοῦ) Christi[4]), dieses einzig vollkommenen Gnostikers[5]). In alle Umstände und Verhältnisse weiß er sich wohl zu schicken und sie gut zu gebrauchen [6]). Darum betet auch derjenige, welcher in der Furcht zur Gnosis vorgeschritten ist, nicht mehr: Herr, wie der Knecht es thut, sondern: Vater unser [7]). Von der Gnosis trennt sich niemals das Gerechthandeln [8]), der Gnostiker wird sich der Sünde enthalten, da er in der hl. Schrift ja hört: Du sollst nicht begehren [9]), ja wegen der Vollkommenheit seiner Gnosis kann er nicht einmal mehr sündigen [10]). Vermöge seines beständigen Schauens betet der Gnostiker beständig [11]), hat alle Tugenden, wenn nicht der

1) Strom. VI, 12, 791.
2) ebendas.
3) Strom. IV, 7, 588.
4) Strom. IV, 6, 57⁶/₇.
5) Strom. IV, 21, 623.
6) Strom. IV, 5, 572.
7) Ex scr. Proph. ecl. c. 19. p. 99³/₄.
8) Strom. VII, 10, 865.
9) Strom. II, 11, 454.
10) Strom. VII, 7, 859.
11) Strom. VII, 7, 861: οὕτως οὖν πάντα ἔχει τὰ ἀγαθὰ ὁ γνωστικὸς ἡμῖν κατὰ τὴν δύναμιν, οὐδέπω δὲ καὶ κατὰ τὸν ἀριθμόν.

Zahl, so doch der Anlage nach, und während der Gläubige von Gott Verzeihung seiner Sünden zu erflehen hat, sündigt der, welcher die Gnosis erreicht hat, weiter nicht mehr [1]). Alle „Seligen" besaßen daher auch eine „gnostische Heiligkeit [2]), und die „welche sich gnostisch üben", gehen ihrer Hoffnung nie verlustig [3]). Ueberhaupt heißt dem Cl. das ideale Leben eines Christen kurzweg „gnostisches Leben" (*γνωστικῶς βιοῦσθαι*) [4]), der „gnostische Martyrer" ist der „vollkommene Martyrer" [5]), „gnostische Männer" sind „vollkommene Männer" [6]), die Ausdrücke **γνωστικός** einerseits, **ἐκλεκτός** [7]), **τέλειος** [8]), **ἅγιος** und **ἀπαθής** [9]) andererseits gebraucht er vollkommen als synonyme. „Das ist der Gnostiker, der nach Gottes Bild und Gleichniß ist: derjenige welcher Gott nachahmt soweit wie möglich, der nichts unterläßt sich ihm möglichst zu verähnlichen, enthaltsam, duldsam, gerecht lebt, König über die Leidenschaft ist, von dem was er hat mittheilt und im Stande ist, wohlzuthun mit Wort und That [10]). Als Haupttugenden zählt er einmal auf Sanftmuth, Menschenfreundlichkeit und großartige Frömmigkeit u. s. w. [11]).

Wir müßten ganze Kapitel bei Cl. ausschreiben [12]), voll-

---

1) Ex script. Proph. ecl. c. 15. p. 993.
2) Strom. I, 7, 339.
3) Strom. II, 18, 472.
4) Strom. III, 10, 542; IV, 6, 577.
5) Strom. IV, 15, 606; IV, 4, 569; IV, 18, 614.
6) Strom. IV, 21, 624.
7) Strom. IV, 26, 638 ff. IV, 17, 611.
8) Strom. IV, 3, 566; IV, 8, 597.
9) Strom. VII, 4, 886.
10) Vgl. Strom. II, 19 und 20 die beiden langen Kapitel.
11) Strom. VII, 3, 836.
12) Außer den bereits citirten Stellen finden sich weitläufige Schil-

ten wir all die einzelnen Züge hervorheben, die er wiederholt zu einem ganz überschwänglich gehaltenen Gesammtbild des vollkommenen Gnostikers vereinigt. Nur einige speziell bedeutsame Züge desselben glauben wir noch hervorheben zu sollen.

Hier fällt nun sogleich die Energie in's Auge, mit welcher Cl. das theoretische Moment des Bewußtseins in der Tugend betont und die Abhängigkeit, in welche er die vollendete Tugend gegenüber der theoretischen Erkenntniß setzt. Zwar gibt Cl. natürlich eine Tugend auch ohne Gnosis zu — müßte er ja sonst alle seine früheren Sätze über die der *πίστις*, dieser anfangenden *γνῶσις*, folgende *παιδεία* umstoßen, — aber doch sagt er: „Man muß wissen, daß wenn auch die eine oder andere Tugend der Gläubige recht erfüllt, dies doch nicht in allen Stücken, und nicht nach dem höchsten Wissen geschieht, wie dies beim Gnostiker der Fall ist" [1]). Einiges geschieht recht auch bei denen, die nicht Gnostiker sind, aber es geschieht nicht aus vernünftiger Ueberlegung (*οὐ κατὰ λόγον*) wie beim Gnostiker, sondern in einem gewissen blinden Drange (*ἀλόγως ἐπὶ τὰ πολλὰ ὁρμῶσι*) [2]). Für den Gnostiker wird die Beschäftigung mit geistigen Dingen von selbst Abhaltung vom Sinnlichen [3]). Job hatte Gnosis, führt er einmal [4]) aus; „denn wer in Unwissenheit ist, ist auch sündig und Staub und Asche, wer aber in der Gnosis feststeht, Gott so viel möglich ähnlich geworden, ist

---

derungen der gnostischen Vollkommenheit Strom. IV, 26, 63⁸/₉; vgl. Strom. VII, 7, 858 und besonders das nach dem 1. Brief des Clemens Rom. an die Korinther gezeichnete Bild des Gnostikers in Strom. IV, 17.

1) Strom. VII, 13, 883.

2) Strom. VII, 10, 867.

3) Strom. IV, 23, 631.

4) Strom. IV, 26, 640.

geistig und daher auserlesen". Man erinnere sich an die früheren Sätze über die ἀμαθία als Wurzel der Sünde [1]), um die Bedeutung der Erkenntniß für das Tugendideal des Cl. wie die geradezu abstoßende Schärfe der Unterscheidung zwischen Tugend und gnostischer Tugend zu begreifen [2]). Da wo er die Liebe für die treibende Grundwurzel gnostischer Sittlichkeit erklärt, fügt er bei [3]): „Dasselbe Werk also läßt einen Unterschied (für die Beurtheilung) zu, ob es aus Furcht geschieht, oder aus Liebe, ob es aus Glauben oder gnostisch vollbracht wird". Der Gnostiker nemlich erfüllt das Gute nicht (wie der bloß Gläubige) der Gebote wegen, sondern unmittelbar um ihrer Erkenntniß willen [4]). So gut also der Gnostiker in theoretischer Hinsicht höher steht als der einfach Gläubige, da jener Wahrheit und Irrthum zu unterscheiden weiß, steht jener auch in praktischer Hinsicht höher. Zwar kann man die Tugend auch ohne Wissen erwerben, aber sie läßt sich durch Vorbildung leichter und sicherer erreichen [5]). Weiter ist beim Gnostiker jede Handlung vollkommen, beim gewöhnlichen Gläubigen in der Mitte, weil dieser nicht aus Ueberlegung und mit Wissen so handelt [6]). Wer endlich in gnostischer Weise Eine Tugend besitzt, hat wegen ihres wechselseitigen Zusammenhangs alle zugleich [7]). Daher empfängt der Gnostiker auch höhere Belohnungen als der Gläubige: diesem ist hundertmal mehr verheißen

---

1) Vgl. Strom. VI, 14, 797.

2) Vgl. bes. Strom. IV, 6. namentlich 581. Nicht einmal recht beten soll der Nicht-Gnostiker nach Strom. VI, 14, 79⁶/₇.

3) Strom. IV, 18, 615.

4) Strom. VII, 3, 839.

5) Strom. I, 6, 336.

6) Strom. IV, 14, 896.

7) Strom. II, 18, 470 (stoisch).

als was er verloren hat (Matth. 19, 29; Mark. 10, 29. 30), jenem ist bereitet was kein Auge gesehen (I. Kor. 2, 9) und diese Verheißung übersteigt alles menschliche Verständniß [1]). Jedenfalls erlangt er die höchste Stufe der Seligkeit, die im unmittelbaren Schauen besteht, „wovon nur die wissen, die reinen Herzens sind“ [2]). Entsprechend den verschiedenen Graden der Gnosis selbst [3]) nimmt Cl. auch verschiedene Grade der Belohnung für die Gnostiker selbst an [4]); der höchste ist dem *ἀνὴρ τέλειος* bereitet: dieser wird schließlich ganz Geist (! oder geistig?) werden“ und so vermögen Gott diesen Geist von Angesicht zu Angesicht zu schauen [5]). Einmal [6]) gibt Cl. sogar den häretischen Einwand: „wahres Martyrium ist die wahre Gotteserkenntniß“ zu und erklärt: „jede Seele ist Martyrin, welche rein lebt mit Erkenntniß (*ἐπίγνωσις*) Gottes, seinen Geboten gehorsam in That und Wort“, und er beruft sich auf die Worte des Herrn über die, welche Vater und Mutter verlassen (Matth. 19, 29; Mark. 10, 29. 30). Charakteristisch ist insbesondere die

1) Strom. IV, 16, 615.

2) Strom. VII, 3, 835.

3) Strom. VII, 2, 834.

4) Strom. VI, 14, 79⁴/₅.

5) Strom. VII, 11, 873: *πνευματικὴ γὰρ ὅλη γενομένη πρὸς τὸ συγγενὲς χωρήσασα ἐν πνευματικῇ τῇ ἐκκλησίᾳ μένει εἰς τὴν ἀνάπαυσιν τοῦ Θεοῦ.*

6) Strom. IV, 4, 570. Freilich bemerkt er weiterhin gegen diese Gnostiker, auf den Namen Gnosis komme es nicht an, sondern auf das Wissen was dieser Namen besage und das Verständniß des Evangeliums: *γνῶσιν γὰρ σημαίνει ἡ τοῦ Ὀνόματος εἴδησις καὶ ἡ τοῦ Εὐαγγελίου νόησις, ἀλλ' οὐ ψιλὴν τὴν προσηγορίαν.* Vgl. indeß noch V, 21, 623, wo Cl. nach einer formell vollständigen Aufzählung der Stufen, welche der Gnostiker durchzumachen hat, zwar das Martyrium der Liebe als beim Gnostiker vorhanden anerkennt, aber dessen praktische Bewährung erst das Siegel der Erprobung sein läßt.

Frage [1]), „ob denn die sog. Orthodoxen ohne Wissen auch nur gute Werke thun könnten". Vergleicht man im Licht solcher Stellen die ganze Schrift des Cl.: *τίς ὁ πλούσιος σωζόμενος*, so wird man ohne Mühe wenigstens zwischen den Zeilen eine scharfe Polemik gegen orthodoxe Eiferer finden, welche wie einerseits bloß im blinden Glauben, so andererseits in bloßer Ascese, Weltflucht, gewalsamem Drängen zum Martyrium das Heil allein zu finden glaubten und daher in wissenschaftlichen Bestrebungen überhaupt wie insbesondere in der christlichen Lehrwissenschaft, Beschäftigung mit heidnischer Philosophie nicht minder Unheil und Verderben witterten als in maßvollem, durch christliche Weisheit geregeltem Gebrauch des irdischen Besitzes, der Ehe und übrigen diesseitigen Güter [2]).

Beachtenswerth erscheint weiterhin die Liebhaberei des Cl., für die Bezeichnung auch dieser gnostischen Sittlichkeit sich der stoischen Philosophie entlehnter Schulausdrücke zu bedienen, wie *λόγῳ, μετὰ τοῦ λόγου, τὸ πρέπον μετὰ τοῦ λόγου, καθῆκον, προσῆκον* u. a. [3]) ein Erweis nicht bloß für seine beständige Rücksichtnahme auf die heidnische Philosophie, sondern auch für das Mißlingen des Versuchs, zwischen gläubiger und gnostischer Sittlichkeit scharfe Grenzlinien zu ziehen. Unter der Hand zerfließen ihm die Farben wieder, wie sich das z. B. auch darin zeigt, daß er auch von der Sittlichkeit des Gnostikers als Charakteristikon die Festigkeit und Beständigkeit (*βεβαιότης*) aussagt. Das Wesen des

---

1) Strom. I, 9, 348: *οὐχὶ δὲ καὶ Ὀρθοδοξάσται καλούμενοι ἔργοις προσφέρονται καλοῖς οὐκ εἰδότες ἃ ποιοῦσιν.*

2) Vgl. Funk, Tübinger Quartalschrift 1871. S. 430.

3) Vgl. z. B. Strom. IV, 8, 622; V, 1, 646; ex script. Proph. ecl. c. 31. p. 998 u. s. f.

Gnostikers macht die habituell gewordene Erkenntniß und Sittlichkeit (ἕξις θεωρίας καὶ ἐγκρατείας) aus [1]). Vermöge dieser wird er nur die nothwendigen Bedürfnisse befriedigen, ja nicht einmal diese berührten mehr das Ideal des Gnostikers, Christum nach seiner Auferstehung [2]). Wohl erfordert diese ideale Höhe des Kampfes als der Vorbereitung, aber auf diesen hin tritt der Gnostiker (wie am Beispiel der Apostel nach der Auferstehung ersichtlich) in die ἕξις ἀσκήσεως ein [3]), das Gute wird durch Uebung habitueller Zustand (διάθεσις) und zur zweiten Natur (φύσις) und der Gnostiker in diesem Sinn göttlicher Natur theilhaftig [4]). Solches wirkt die dem Geist von Gott verliehene ἐπιστήμη (Cl. leitet hier das Wort von στάσις ab), daß sie den Geist zum Stehen bringt, ihn, der vorher geschwankt hat, feststellt in allen Dingen und Handlungen [5]). „Der Glaube und die Gnosis der Wahrheit machen, daß die Seelen, welche jene empfangen haben, immer auf dieselbe Weise sich verhalten", dagegen verwandt mit der Lüge ist der Wechsel und Abfall [6]). Je mehr die Gnosis sich vollendet, desto mehr wächst daher auch die quietistische Ruhe des Gnostikers: „Wenn nun der, welcher die hl. Beschaffenheit gnostisch besitzt, sich dem intuitiven Schauen hingibt, so wird er immer näher kommen dem Zustand apathischer Dieselbigkeit; er hat nicht mehr Episteme, er erwirbt sie nicht mehr, er ist Episteme und ist Gnosis" [7]).

1) Strom. IV, 3, 567; ἕξις εὐποιΐας IV, 22, 626.
2) Strom. VI, 9, 775.
3) Strom. IV, 22, 627.
4) ebendas.
5) ebendas. 629.
6) Strom. II, 11, 456.
7) Strom. IV, 6, 581.

Diese Stufe der Sittlichkeit ist wohl zu unterscheiden von den gewöhnlichen Graden derselben. Diese besteht auf ihrer ersten Stufe in sittlicher Reinigung d. i. Enthaltung vom Bösen und ist als solche (negative). Vollkommenheit Juden und Christen gemein, höher steht jener, der es zum positiven Guthandeln bringt, beim Gnostiker aber wird dieses „zur unveränderlichen Beharrlichkeit in Aehnlichkeit mit Gott“ [1]). Bei ihm ist Wollen, Urtheilen und Ueben ganz dasselbe, Rede, Leben und Handlung vollkommen harmonisch [2]). „Ist einer einmal Meister geworden über Zorn und Lust, und liebt er die Schöpfung wahrhaft um des Schöpfers willen (antignostisch), so wird ein solcher gnostisch leben, indem ihm der Stand der Enthaltsamkeit leicht gemacht ist in Folge seiner Verähnlichung mit dem Erlöser; in ihm haben sich Gnosis, Pistis und Agape geeint, er ist in Wahrheit ein pneumatischer Mensch, durchaus unempfänglich für Gedanken des Zornes und der Lust“ u. s. w. [3]). Mit Vorliebe bedient er sich auch hier der stoischen Ausdrücke, der Gnostiker ist *ἐν ἕξει ἀπαθείας* [4]), *ἀπαθής* [5]), die Gnosis erzeugt *ἄσκησις*, diese *ἕξις* oder *διάθεσις*, diese endlich nicht bloße *μετριοπάθεια* sondern eigentliche *ἀπάθεια* [6]), die *ἀπάθεια ψυχῆς καὶ ἀταραξία* [7]). „Derjenige welcher zuerst Gleichmaß im Leiden zeigte (*μετριοπαθήσας*), dann zur *ἀπάθεια* sich einübte und im Gutesthun wuchs bis zur gnostischen Vollkommenheit, ist hier schon Engeln ähnlich und bereits leuchtend und wie die Sonne

1) Strom. VI, 7, 770.
2) Strom. II, 17.
3) Strom. III, 10, 542.
4) Strom. IV, 22, $62^{6}/_{7}$.
5) Strom. VI, 9, 775.
6) Strom. VI, 9, 777; vgl. IV, 7, 589.
7) Strom. IV, 6, 581.

durch seine Tugendhaftigkeit glänzend eilt er durch die gerechte Gnosis mittelst der Liebe Gottes zur hl. Wohnstätte, den Aposteln gleich" [1]). Dann ist er „vollendeter Mensch nach dem Bilde seines Schöpfers, würdig Bruder des Herrn genannt zu werden, Freund ist er zugleich und Sohn" [2]), „Gottes Bild" „Gott ähnlich" „Gott in Menschengestalt" [3]). Freilich ist das mehr das ideale Ziel, das der Gnostiker erst drüben erreicht, hier eigentlich nur erstrebt [4]).

In zwei Punkten also, um nun das Gesagte an der Hand einer Stelle [5]) des Cl. selber im Ganzen zu recapituliren, unterscheidet sich diese gnostische Heiligkeit von den niederen Stufen der Sittlichkeit, einmal durch das Aufgelegt- und Gestimmtsein zu allen Tugenden und sodann weil sie alle ihre Handlungen im vollen Selbstbewußtsein und aus den richtigen Beweggründen setzt. Damit ist schon ein weiteres unterscheidendes Merkmal der gnostischen Frömmigkeit angedeutet, die Vollziehung des Guten rein um seiner selbst willen oder aus Liebe (ἀγάπη).

Das Gute erstrebt der wahre Gnostiker nicht aus bloßer Furcht vor Strafe [6]), oder wie die Kinder um des Lohnes willen [7]), oder aus Ruhmsucht [8]), sondern er erstrebt das Gute um des Guten willen [9]). Das Gute ist dem Gnostiker hier Selbstzweck, ähnlich wie auch die gnostische Erkenntniß,

1) Strom. VI, 13, 792 (die Apostel waren ja wahre Gnostiker, aber jeder kann in diesem Sinn „Apostel werden" nach VI, 13, 793).
2) Strom. III, 10, 542.
3) Strom. VI, 9, 775.
4) Strom. IV, 21, 623.
5) Strom. IV, 9, 597.
6) Strom. IV, 22, 625.
7) Strom. VII, 12, 874.
8) Strom. IV, 22, 626.
9) ebendas.; VII, 11, 872.

so daß er lieber auf das ewige Leben verzichtet als auf das gnostische Schauen [1]). Man darf indeß an dieser bekannten Klippe mystischer Ascetik, an die Cl. hier anstreift, doch nicht irre werden, da er sich sofort [2]) hierüber deutlicher erklärt. Weder die der Furcht noch die der Hoffnung entstammte Tugend sei vollkommen, weil sie nicht, sondern die Sünde vorhanden wäre, wofern keine Strafe angedroht, wofern Gott nicht allschauend wäre: anders müsse es daher der (vollkommene) Gnostiker halten, der unmittelbar von Gott, dem an sich Liebenswürdigen, gezogen wird und das Gute um der sittlichen Ordnung willen thut. Greift der letztere Gedanke auf das bereits besprochene Moment des klaren Bewußtseins zurück, so gibt der erstere dagegen als eigentliches Motiv der gnostischen Vollkommenheit die Liebe (ἀγάπη) an. Daher gebraucht Cl. promiscue die Ausdrücke: der Gnostiker thut das Gute um des Guten willen und er thut es „aus Liebe“ [3]); der Vollkommene ist gerecht nicht wegen der bürgerlichen Strafen, noch wegen des Verbotes der Gesetze, sondern aus eigenem Antrieb und aus Liebe zu Gott [4]). Gnostisch ist es „aus Liebe“ den Tod zu verachten [5]), nur das Martyrium „aus Liebe“ ist das gnostische, diese Liebe aber „vollendet sich nur, wie sich geziemt durch gnostische Bildung“ [6]). „Der Vollkommene muß die Liebe üben und von da zur göttlichen Freundschaft eilen, indem er in Liebe die Gebote erfüllt“ [7]); „das ist reiner Gottesdienst: Beständigkeit der

1) Strom. IV, 22, 626.
2) ebendas. 629. 630.
3) ebendas. 625.
4) Strom. VI, 15, 803.
5) Strom. IV, 6, 581.
6) Strom. IV, 7, 587.
7) Strom. IV, 13, 605.

Seele und Beschäftigung mit Gott in unaufhörlicher Liebe" [1]). Diese Liebe erst schafft die „vollendete Harmonie des Lebens" und damit die eigentliche Blüte gnostischen Strebens [2]): über ihr steht nur die mystische Betrachtung Gottes, worein die Seele zu ihrer Ruhe gekommen [3]).

Weil die Liebe das treibende Prinzip alles Guten ist, ist die gnostische Weisheit auch „mittheilsam und menschenfreundlich" [4]), „sucht den gemeinen Nutzen" [5]), „ist auf das Wohl anderer bedacht, ob er nun Martyrer ist, ob er durch die That oder durch das Wort erziehend wirkt, mag letzteres geschehen ohne Schrift oder mittelst der Schrift" [6]). Darum erscheint der Gnostiker besonders geeignet für das kirchliche Lehramt. „Drei Stücke", sagt Cl., machen einen christlichen Philosophen (*ἡμοδαπὸς φιλόσοφος = γνωστικός*) aus: erstens die *θεωρία*, zweitens die Erfüllung des Gesetzes [7]), drittens die Bildung guter Männer. Wo diese drei beisammen sind, vollenden sie den Gnostiker; wo es an einem Stücke fehlt, ist auch die Gnosis noch nicht vollkommen" [8]). So ist es also die Gnosis, „welche die Unwissenden unterrichtet und unterweist" [9]), und es bezeichnet Cl. geradezu

1) Strom. VI, 9, 775.

2) Strom. I, 9, 450.

3) Strom. VII, 2, 834. Es findet sich bei Cl. auch diese Stufenfolge: *γνῶσις* (natürliche Erkenntniß), *ἀγάπη* (praktische Bewährung), *θεωρία* (mystisches Schauen), wie ja auch dem Neuplatonismus diese *θεωρία* als das Höchste, der Praxis vorzuziehende beschauliche Thätigkeit gilt.

4) Strom. I, 1, 317: *Κοινωτικὸν δὲ ἡ σοφία καὶ φιλάνθρωπος.*

5) Strom. IV, 9, 617: *τὸ κοινωφελὲς ζητεῖ.*

6) Strom. IV, 18, 613.

7) Diese Bedingung des *ὀρθὸς βίος* für den christlichen Lehrer vergißt Cl. niemals besonders beizufügen, vgl. z. B. Strom. I, 1, 318.

8) Strom. II, 10, 453; vgl. VII, 1, 831.

9) Strom. IV, 22, 627.

als Hauptaufgabe des Gnostikers Unterricht und Erziehung [1]). „Fromm ist der Gnostiker, indem er zuerst für sich selbst Sorge trägt, dann aber auch für die Nächsten, daß sie so gut als möglich werden" [2]). Das Almosen, das der Gnostiker reicht, ist die „Gabe der Dogmen" [3]). „Indem er das Amt der Vorstandschaft in der Lehre übernimmt, wird er Mittler zwischen Gott und den Menschen, zum Heil erneuert er den Katechumenen" [4]); er gibt sich hin für die Kirche, für die Verwandten, die er sich selbst im Glauben gezeugt hat, und ist ein Vorbild für die, welche das Amt des gottes- und menschenfreundlichen Erziehers übernehmen behufs der Mittheilung der Wahrheit in der Uebung der Liebe gegen den Herrn" [5]) — „ein wahrhaft königliches und fürstliches Amt" (ἡγεμονικὸς καὶ βασιλικός) [6]). Nur wünscht Cl., daß dieser innerlichen Tüchtigkeit auch die entsprechende äußere Stellung verliehen würde, daß der Vorstand der Katechumenen (diesen haben offenbar die letzteren Schilderungen im Auge) auch kirchlicher Vorsteher wäre, er der so geeignet erscheint zur kirchlichen Wachsamkeit, ein so passender Kämpfer gegen die Häretiker, so gut im Stande, die eigenen Schüler vor ihnen zu schützen, so vortrefflich für den Unterricht der Gläubigen [7]). Auf diesen Vortheil der Kirche, „wenn ein Gnostiker etwa kirchlicher Vorsteher wäre" [8]), macht Cl. wiederholt aufmerksam: sie wären geeignet für die kirchlichen Ehrenämter, „da-

1) Strom. VII, 1, 830.
2) Strom. VII, 3, 836/7.
3) Strom. VII, 7, 861.
4) ebendas. 863 f.
5) Strom. VII, 9, 863/4.
6) Strom. VII, 12, 879.
7) Ex script. Patr. ecl. c. 29. p. 997.
8) Strom. VII, 3, 837.

mit nicht", wie er spitzig bemerkt, „einer, weil er Presbyter ist, als gerecht gilt, sondern weil er gerecht ist, zum Presbyterat aufgenommen wird" [1]).

Damit ist die Darstellung der eigenthümlichen Gedanken des Cl. über Pistis und Gnosis erschöpft und wie wir glauben das gesammte Gedankensystem des Alexandriners in hinreichend vollständiger Weise nach seinem inneren Zusammenhang entwickelt und auseinandergesetzt, somit auch eine objektive Beurtheilung desselben nach seinem Werth und seiner innern Bedeutung ermöglicht.

Was Cl. beabsichtigt ist nichts anderes, als den gesammten Inhalt der christlichen Offenbarungswahrheiten in die Form einer christlichen Lehrwissenschaft zu gießen. Mit diesem theoretischen Interesse verbindet sich ihm aber unmittelbar und zu gleicher Zeit auch das praktische, jene Verbindung in solcher Weise herzustellen, daß sie seine Hörer bez. Leser am leichtesten zur gläubigen Annahme der christlichen Wahrheiten selber vermöge. Beide Interessen zusammen veranlaßten ihn, mit Drey [2]) zu sprechen, „das Christenthum in das Gewand griechischer Weisheit und Wissenschaft zu hüllen" und eben damit — objectiv — „den Grund zur Theologie zu legen". Cl. will das Christenthum als eine und zwar die wahre, reine und vollendete, weil göttlich geoffenbarte (**φιλοσοφία κατὰ τὴν θείαν παράδοσιν** Strom. I, 11, 346) Philosophie darstellen, als die christliche („unsere"), als die „barbarische Philosophie": so als Philosophie neben und über den andern Systemen durfte die christliche Religion auf neue Schüler und Anhänger zählen. Aber Cl. konnte auch, wo-

1) Strom. VI, 12, 793.
2) Apologetik II. Aufl. I, 28.

fern er überhaupt den eigenthümlichen Lehrstoff des Christenthums in eine wissenschaftliche Form zusammenfassen, in denselben Einheit, Ordnung und Zusammenhang bringen wollte, kaum anders als eben die Philosophie seiner Zeit zu besagtem Zwecke verwenden. So war es das wissenschaftliche wie praktische Interesse des Cl. zugleich, die eigenthümlichen Züge seiner christlichen Lehrwissenschaft, durch welche er in das Ganze der christlichen Ideen Einheit, Ordnung und Uebersicht wie auch innere Verbindung und Vermittlung zu bringen gedachte, gerade der Philosophie seiner Zeit zu entnehmen, wie sie sich vom Niedergang der alten großen Systeme eines Plato und Aristoteles und auch der Stoiker und Epikuräer in der Zwischenzeit vor dem Auftreten des Neuplatonismus im Ganzen gestaltet hatte.

Die Philosophie hatte sich gerade in jener Zeit mehr und mehr dem Skepticismus angenähert und ihr Resultat im Ganzen dahin gezogen, daß sich auf dem rein natürlichen Weg denkenden Forschens keine sichern und zweifellosen Erkenntnisse zumal über die transcendenten Dinge erzielen lasse. Das hatte zweierlei Folgen, einmal daß die philosophischen Geister sich von der theoretischen Seite der Philosophie den praktischen Disciplinen zuwandten und statt physikalischer und metaphysischer Untersuchungen mit Vorliebe die Ethik pflegten, um wenigstens auf praktischem Gebiet und im sittlichen Leben eine Befriedigung zu finden, die ihnen theoretische Studien nicht zu bieten vermochten. Weil aber doch auch auf dem rein theoretischen Gebiete bloße Negation und kühles Ablehnen aller Resultate der Mehrzahl nicht zuzusagen vermochte, so wurde der praktische Standpunkt auch hier maßgebend, und ließ man eklektisch diejenigen Sätze der Philosophie als zuverläßig, wahrscheinlich, jedenfalls praktisch annehmbar gelten, wo-

rüber unter den philosophischen Schulen Einverständniß zu herrschen schien und man bemühte sich ein solches in möglichst vielen Punkten herzustellen durch Verwischung der charakteristischen Unterschiede der Philosophen, so namentlich des Plato und Aristoteles. Zu diesem Eklekticismus der Zeit gesellte sich ein Drittes: Abwendung von der Philosophie überhaupt und Hinwendung zur positiven Religion. Man fieng an die Wahrheit, die man an den Quellen der griechischen Philosophie auf dem rein natürlichen Wege der logischen Gedankenentwicklung zu finden verzweifelt hatte, aus ganz fremden Quellen, den Lehren alter Religionsstifter, ausländischen Religionssystemen, heiligen Mysterien zu schöpfen und wo man wie z. B. in der Schule der Neupythagoräer noch an einem philosophischen Namen hängen blieb, verwandelte man jedenfalls den Philosophen, zu dessen Schule man sich bekannte, in einen göttlich inspirirten Theosophen. Je entlegener, fremdartiger und unverständlicher diese Quellen vermeintlich höherer, übernatürlich der Menschheit mitgetheilter Weisheit waren, desto mehr galten sie in der wunder- und mysteriensüchtigen, nach Offenbarung hungernden Zeit und wo sich aus dem offenkundigen Wortlaut der alten Mythen und Ueberlieferungen nichts machen ließ, half man sich — schon seit dem Beginn des Stoicismus — mit den Künsten einer allegorischen Interpretation, die in den scheinbar sinn- und gehaltlosen Buchstaben einen mysteriösen Sinn hineingeheimnißte. So war der ruhige, klare, durchsichtige Weg des Denkens verlassen und ein anderer betreten, mittelst des Glaubens an göttliche Selbstoffenbarung zur Wahrheit zu gelangen und nur dies konnte der menschliche Geist noch erhoffen, in ähnlicher Weise wie die alten Religionsstifter in unmittelbare Verbindung mit der sich offenbarenden Gottheit zu treten: nemlich auf Grundlage religiös-sittlicher Reinigung

in mystischer Intuition — und diese Mystik ist denn auch ein Hauptunterscheidungsmerkmal der ganzen spätern Philosophie geworden und geblieben.

Sind das die charakteristischen Merkmale der Philosophie aus der Zeit des Cl., so werden wir es nicht auffällig finden, dieselben auch in der christlichen Philosophie des Alexandriners wiederkehren zu sehen. Und so traten denn in der That in den Voraussetzungen, Ausführungen und Zielen derselben als die hervorstehenden Züge: Skepticismus, Ekleticismus, Offenbarungsglaube, allegorische Schrifterklärung, Liebhaberei für die Ethik und Auffassung derselben als κάθαρσις des Geistes, endlich Mystik auf den ersten Anblick uns in der vorausgegangenen Abhandlung entgegen. Ja der ganze Weg, den wir Cl. nach den bisherigen Ausführungen nehmen sahen, von der einfachen Annahme des Glaubens hindurch durch ethische Reinigung zu einem begreifenden Erkennen an der Hand der allegorisch ausgelegten religiösen Urkunden und letztlich zu mystischer Intuition der Gottheit, ist — rein von der formellen Seite angesehen — geradezu der gleiche, den ein Schüler der Philosophie seiner Zeit, wofern er sich irgend welchem geachteten System anschließen wollte, ganz ebenso durchmachen mußte.

So günstig nach dem Vorausgehenden der Boden war, den das Christenthum und also auch Cl. für seine missionirende Thätigkeit in den an der Philosophie irre gewordenen, Offenbarungs-hungrigen Geistern seiner Zeit fanden, so schwierig mußte es dem Theologen Cl. werden, mit diesen Mitteln einer an sich selbst zweifelnden, ja verzweifelnden und über sich selbst bis zur Aufhebung ihres eigenen Begriffs hinausweisenden Phiosophie ein Lehrgebäude christlicher Wahrheit herzustellen. So gelingt es Cl. gleich nicht, den Glauben mittelst objektiv-

wissenschaftlicher Gründe als Forderung der Vernunft zu erweisen, ja er kennt nicht einmal eine eigentlich wissenschaftlich-apologetische Fundamentirung dieses Begriffs, sondern der letztere tritt an die Spitze seines Systems fast ganz in der Forderung eines unmittelbaren und unvermittelten Postulats, etwa gerade so wie Schelling seinen Schülern ohne weitere Begründung einfach seine intellectuelle Anschauung zumuthete. Allein dem Cl. schien diese Unmittelbarkeit der Forderung durchaus nicht auffällig, da auch in den maßgebenden Schulen seiner Zeit den Adepten einfach die Aufforderung begrüßte, zunächst entweder die religiösen Offenbarungen gleich gehaltenen *δόγματα* der Schule bez. des Meisters oder aber die mitgetheilten religiösen Geheimlehren ꝛc. gläubig anzunehmen. Cl. macht auf diese Erscheinung oft genug aufmerksam und wir können in dieser Begründung der gleichen Forderung, die er im Namen des Logos als Lehrer stellt, wenigstens ein zureichendes **argumentum ad hominem** erkennen, zumal er auch — und das ist wenigstens ein Ansatz eines apologetischen Versuchs religionsvergleichender Wissenschaft — in kurzen drastischen Zügen auf die Unsinnigkeit und Unsittlichkeit aller übrigen vermeintlichen positiven Offenbarungen gegenüber der ächten und Einen christlichen hinwies. Der Glaube ist so einfach der Anfang des Erkennens, der Schüler muß die Wahrheit sich vorerst nicht erweisen lassen, denn die bisher vermeintlich erwiesene Wahrheit hat sich als eitel Widerspruch erwiesen, sondern er muß sie lernen, und dieses Lernen der Wahrheit, die als göttliche Offenbarung gegeben ist, ist ein Glauben, die Pistis.

Aber diese Pistis ist eben nur die Vorstufe, nur der Anfang und die Vorbedingung der christlichen Erkenntniß: man hat in ihr wohl objektiv die Wahrheit, aber diese ist

noch nicht das subjektive vermittelte und begriffene Eigenthum des Lernenden geworden. Nur deßwegen hatte der nach Erkenntniß trachtende Menschengeist sich in die Fesseln des Glaubens gefangen gegeben, um in dieser Gebundenheit an diesen Offenbarungsinhalt in demselben seinen Erkenntnißtrieb nun doch voll und ganz befriedigen zu können.

Freilich hatte sich dieser Wissenstrieb schon von Epiktet an auf das Gebiet der Ethik drängen lassen: diese hatte die übrigen philosophischen Disciplinen fast verdrängt, und ihre praktische ἄσκησις war wie Hauptforderung an den Schüler der Philosophie, so auch der letzte schimmernde Ruhm der Philosophie selber geworden. Die Tagesmoral in dem Sinne, daß sie den Beifall der Besten der Zeit für sich hatte, war die stoische und sie bot in der That auch eine Menge von Berührungspunkten mit dem Christenthum. Daher denn auch die Erscheinung, daß Cl. an die Spitze seines Systems die Moral und zwar (auch hierin in die Fußstapfen der Stoiker tretend) in der detaillirtesten Ausdehnung stellt und in derselben sich mit Vorliebe der stoischen Schulformeln bedient. Daß auch sein Lehrer Pantänus nach Eusebius (H. E. V, 10) Stoiker war, war hiefür wohl nicht ohne Bedeutung, aber Ausschlag gebend für Cl. war unseres Erachtens die schon hervorgehobene der Moral und im Besondern der stoischen günstige Richtung der Zeit und der Zeitphilosophie. War die sittliche Wirkung des Christenthums eine der sittenlosen Zeit vor allem Respekt einflößende Erscheinung, so mochte Cl. — und für ihn ist ja der praktische Gesichtspunkt immerhin mit maßgebend, — von einer die Idealität des sittlichen Geistes im Christenthum herausstellenden Darstellung, die sich an die vielbelobte stoische Ethik anschloß, auch günstige praktische Erfolge erwarten.

Indeß muß die eigenthümliche Stellung der Ethik vor der eigentlichen Gnosis noch aus einem andern Gesichtspunkt erklärt werden, der uns auf die Gnosis zunächst selber einzugehen nöthigt. Wie bemerkt war — und das ist wohl zu jeder Zeit unmöglich — das theoretische Erkenntnißinteresse auch in den Tagen, wo die Philosophie sichtbar rasch niedergieng, keineswegs erloschen, sondern suchte sich nur in anderer Weise im Anschluß an vermeintliche und wirkliche Offenbarung zu befriedigen. Am Lebendigsten und zugleich für das Christenthum selbst am Gefährlichsten war es in seinem eigenen Schoße erwacht in den üppigen Systemen des Gnosticismus, die bei aller Verschiedenheit in der Ausführung doch darin übereinkommen, im Werden der Welt, ihrem Anfang, ihrem Fall, ihrer Erlösung, ihrer Vollendung, wie diese Lehren vom Christenthum eigenthümlich dargestellt worden waren, einen theogonischen Prozeß zu erblicken, worinn die Gottheit sich mit sich selbst vermittelte. Das war eine bedeutsame Erscheinung, die zunächst als Form einer berechtigten Reaction gegen die einseitigen Anhänger der ψιλὴ πίστις gerade die besten und fähigsten Köpfe innerhalb des Christenthums anzuziehen und andererseits auch durch ihren reinen Intellectualismus in Folge der Auflösung des Ethischen in's Physische das Christenthum vor dem nicht genau zwischen Christen und Christen unterscheidenden Heidenthum zu discreditiren drohte. War doch die Bedeutung des Gnosticismus noch in der Zeit des Plotinus eine solche, daß sich dieser in einem eigenen Buch seiner Enneaden II, 9 mit dessen Bekämpfung abgab. Dieser Pseudognosis will — und daher ist ohne allen Zweifel der Name Gnosis für seine Lehrwissenschaft geflossen, auch Cl. entgegentreten negativ und positiv. Ersteres dadurch, indem er das Hauptgebrechen des gnostischen

Digitized by Google

Systems, die mangelnde Ethik aufdeckte und seinerseits ergänzte, und gerade im Gegensatz gegen die falsche Trennung von Erkennen und Wollen im Gnosticismus beides in die engste Verbindung brachte und als die nothwendige Vorstufe aller wahren Erkenntniß die Moral durch die Stellung vor der *γνῶσις* charakterisirte. Wie sie damit zugleich eine den Geist zur Aufnahme der Wahrheit reinigende und befreiende Bedeutung (als *κάθαρσις*) erhielt, werden wir sogleich sehen. Positiv aber mußte das berechtigte Dringen der Gnosis auf wissenschaftliche Bearbeitung und Durchdringung der Offenbarungswahrheiten durch den Aufbau der wahren Gnosis befriedigt werden. Sie, in ihrem Gegensatz zur orthodoxen Lehre, wurde, wie so oft in der Kirche, hier gerade wiederum der Anstoß für Cl., die Forderung auf eine Glaubenserkenntniß, der früher oder später doch entgegengekommen werden mußte, nun wenigstens versuchsweise zu befriedigen.

Aber, wie wir bemerkt, eben dies war die fundamentale Schwierigkeit, aus den christlichen Wahrheiten ein systematisches Ganze zu bilden, den in der christlichen Lehrverkündigung vorliegenden dogmatischen Stoff logisch zu gliedern und speculativ zu begründen — solange und soweit das *ὄργανον* hiezu, ein geeignetes und wenigstens relativ allgemein anerkanntes philosophisches System total fehlte. Wofern Cl. nicht in einer wohl selbst dem genialsten Geiste unmöglichen Originalität von sich aus ein solches System zu construiren vermochte — und wenn — wer hätte, worauf es Cl. vor allem ankam in der skeptischen Zeit daran geglaubt —, blieb ihm nichts übrig als die Bausteine zu einem Lehrgebäude eklektisch in den verschiedenen historischen Systemen mit sichtlicher Vorliebe für das beliebte auch von Philo benützte stoische

zusammenzusuchen. Das ist denn auch, wie Cl. wiederholt ausdrücklich erklärt (vergl. z. B. Strom. VI, 76⁴/₅), durchaus sein ihm mit seiner Zeit gemeinsame Gedanke. Aber auf diesem Wege kam man wohl zu Resultaten, und um diese war es der speculationsüberdrüßigen Zeit vor allem zu thun —, aber wie das immer beim Eklekticismus der Fall sein muß — nicht zum speculativen Erweisen derselben, also weder zu innerer Verbindung nach Durchdringung der gewonnenen Resultate. Indeß mehr verlangte die unphilosophische Zeit nicht und man begnügte sich daran, die sententiae communes zu sammeln und zu adoptiren, dieselben mittelst künstlicher Allegorie in beliebige Mythen oder positive Religionssysteme hineinzulesen, behufs einer eigentlichen Erkenntniß der transcendenten Objekte aber, auf welche die Philosophie Verzicht geleistet hatte, auf die mystische Einigung mit der Gottheit hinzuweisen, zu der sittlichen Reinigung und Ascese den Weg bahnten. Für Cl. ließ sich dies letztere sofort verwerthen in der Stellung seiner Ethik vor die Gnosis, nunmehr in der Bedeutung der sittlichen *κάθαρσις*. Ebenso bemühte er sich auch seinerseits die zerstreuten Spuren der christlichen Wahrheit in Philosophie, religiöser Ueberlieferung, Mythus, religiöser Kunst der Alten nachzuweisen, die christlichen Wahrheiten in der ganzen Tiefe ihres Inhalts aus der hl. Offenbarungsurkunde mittelst allegorischer Auslegung herauszulesen und endlich anknüpfend an die zweifellosen Erscheinungen ächter Mystik innerhalb des Christenthums den Weg zur unmittelbaren Intuition der Gottheit aufzuweisen.

All das bot nun vielleicht die Möglichkeit einer unter irgend welchem Gesichtspunkt vorzunehmenden methodischen Ordnung der dogmatischen Wahrheiten, es bot eine exegetisch-auctoritative — aber es bot keine innere und wahrhaft specu-

lative Begründung derselben und endlich welche Bedeutung sollte, welches Interesse sollte irgend wer für diese haben, da ja die Stufe der mystischen Intuition über alles Maß viel mehr und Höheres bot als alle bloße wissenschaftliche Speculation? Mochte Cl. das alles so genau einsehen oder nicht [1]), mochte ihm die Aufgabe selbst allzuschwer vorkommen, mochten ihm, worauf wir früher hingewiesen haben, vor allem die praktischen Interessen wieder maßgebend sein —, ein System christlicher Lehrwissenschaft hat Cl. nicht ausgeführt. Nur aphoristisch und beispielsweise weist er auf die auch im Heidenthum, seiner Religion und seiner Philosophie überall zerstreuten Keime christlicher Wahrheit hin, nur beispielsweise sagt er wie mittelst allegorischer Schrifterklärung in dieser ein tieferer Wahrheitsgehalt sich erweisen lasse und er ladet eigentlich nur den neugierig gewordenen Leser ein zur Theilnahme am esoterischen Unterricht, in einer Weise, die, wie wir gehört haben, nicht einmal volle Sicherheit gibt über den eigentlichen Sinn dieser in der Zeitphilosophie so beliebten Unterscheidung von esoterischen und exoterischen Lehren. Und endlich wird in noch geheimnißvollerer etwas anpreisender Form, nur daß aller pantheistischen Vereinbarung von Gott und Mensch vorgebeugt wird, der mystischen Intuition das Wort geredet, als der im Wege sittlicher Reinigung und gnostischen Studiums zu erreichenden einzig wahren und vollendeten Erkenntniß des Seienden. Somit hat Cl. wohl Bausteine zusammengetragen zum Aufbau einer christlichen Gnosis und hat die leitenden Grundgedanken wie er sich den Aufbau des Lehrgebäudes denkt, angegeben, aber dieses System

1) Bezeichnend für seinen Standpunkt ist die von uns früher S. 199 ff. 367. gegebene Notiz, daß ihm die eklektisch-aucteritativ gesicherten Resultate höher stehen als deren dialektischer Erweis.

selber nicht ausgeführt, wie es wohl auch damals aus von uns genannten Gründen nicht möglich war: statt die Aufgabe zu lösen hat er sie nur klar gestellt und die Momente zu ihrer Lösung angegeben, wir erhalten von ihm statt der erwarteten Gnosis nur — „gnostische Studien".

Das aber eben ist die Bedeutung dieser Gnosis, daß uns in ihr der erste Versuch zum Aufbau einer christlichen Lehrwissenschaft entgegentritt, und wenn es Cl. nicht gelungen ist, so ist daran nicht er in erster Linie, sondern die Mangelhaftigkeit des wissenschaftlichen Instruments, ich meine die Philosophie seiner Zeit schuld, das er zur Benützung hatte. Der beste Beweis hiefür liegt wohl darin, daß auch der Neuplatonismus, der dieselbe Philosophie, wie sie Cl. vorfand, wieder in ein System zu bringen den letzten Versuch machte, formell angesehen im Wesentlichen ganz dieselben charakteristischen Züge zeigt, die uns im System des Cl. entgegengetreten sind, so sehr auch sein innerer Gedankengehalt abweichen mag von dem des Cl., der eben einfach an dem objektiv ihm feststehenden Glaubensinhalt unverrückt festhielt.

Neben der Anerkennung, die wir dem Cl. dafür zollen, daß er die Nothwendigkeit einer christlichen Lehr w i s s e n s c h a f t klar erkannte und betonte und die ersten Fundamente zum Aufbau einer solchen legte, bleibt ihm noch der Ruhm, in seiner Moral eine Reihe der feinsten und verständigsten Vorschriften niedergelegt zu haben, und theoretische theologisch-wissenschaftliche Fragen, wie über das Verhältniß von Glauben und Wissen, den Begriff des Glaubens, die Nothwendigkeit und die eigenthümliche Bedeutung der Philosophie für die Glaubenswissenschaft, Abhängigkeit der Mystik von der Pistis u. a. in einer Weise beantwortet zu haben, die für die christliche Wissenschaft geradezu feststehende Axiome geworden sind.

Fehlt es freilich an einer apologetischen Grundlegung des Glaubens, so darf man sich nur erinnern, wie ja auch die Frage nach den subjektiven Bedingungen unseres Erkennens von der alten Philosophie so ziemlich unberücksichtigt geblieben ist, um es begreiflich zu finden, wie die der erkenntnißtheoretischen Frage auf dem Gebiet der Theologie parallel laufende nach den Voraussetzungen des Glaubens dem Cl. fast vollkommen fremd bleiben mußte. Hat er die Moral aus wir möchten sagen nur zufälligen Gründen von der Glaubenswissenschaft getrennt und sie deßwegen in anderer Weise doch wieder mit dieser verbunden, so ist das einmal auf Rechnung des gnostischen Gegensatzes zu setzen und hat andererseits in ihrer Bedeutung für die Mystik seine Ursache. Ist diese selber noch nicht geschieden von der dogmatischen Wissenschaft und bringt es diese so zu gar keiner selbstständigen Bedeutung und Stellung, so müssen wir die Philosophie seiner Zeit anklagen, die mit ihrer Mystik der rein natürlichen Erkenntniß allen Werth, ja eigentlich allen Inhalt entzog. Die ideale Ueberspannung des Ziels in theoretischer wie praktischer Hinsicht mag man theilweise, wenigstens in letzterer Beziehung auf den griechischen Geist der Alexandriner, keinesfalls aber ohne weiteres mit Neander auf mangelndes Sündebewußtsein zurückführen, sie findet aber unsers Erachtens in der praktischen Tugend, die neben der theoretischen nebenherläuft und diese immer unwillkürlich etwas beeinträchtigt, ihren Erklärungsgrund, wie denn die von Cl. geforderte ächte Mystik in That und Wahrheit eine bereits ideale Heiligkeit voraussetzt. Wenn ihm endlich der Versuch eine Glaubenswissenschaft herzustellen nicht bloß nicht gelungen ist, sondern auch auf seinem Wege nicht gelingen konnte, so war wie gesagt daran die ab- und ausgelebte griechische Philosophie schuld, die wie sie innerhalb

ihrer selbst sich keiner ferneren gesunden Weiterbildung so auch keiner Benützung als Hilfswissenschaft für die Theologie fähig zeigte. Dem Origenes, dem Schüler des Cl. stand die letzte selbständige Entwicklungsform der griechischen Philosophie im Neuplatonismus zur Hand — und er brachte es mittelst ihrer Hilfe in seinen „Principien" zum Versuch einer dogmatischen Lehrwissenschaft, aber es blieb auch nur ein Versuch und zwar ein mißlungener Versuch.

2.

Die Lehre des hl. Augustinus über die Concupiscenz.

Von Repetent Dr. Hamma.

Die Frage über die Concupiscenz ist eine Fundamentalfrage der christlichen Anthropologie; denn sie wirft ebenso Licht auf das Wesen und den ursprünglichen Zustand des Menschen, wie auf den Prozeß seiner Rechtfertigung und ist somit eine Correlatfrage der Lehre von Natur und Gnade. Diese Bedeutung der Frage reizt zu einer wissenschaftlichen Untersuchung. Die christliche Wissenschaft unterscheidet sich nun auch insofern von den übrigen, als diese, obgleich oft nicht zum eigenen Vortheil, ihre Untersuchungen stets von neuem beginnen können ohne den geschichtlichen Zusammenhang beachten zu müssen, während die christliche Wissenschaft ihrer Natur nach auf eine historisch-traditionelle Behandlung ihrer Fragen hingewiesen ist. So fordert auch eine Untersuchung des Wesens der Concupiscenz, daß die Stimmen der früheren Jahrhunderte über diesen Punkt gehört werden. Unter den Lehrern der Vorzeit, welche sich mit dieser Frage beschäftigten, tritt uns nun vor allem der hl. Augustinus entgegen. Seine Kämpfe mit den Manichäern und Pelagianern veranlaßten ihn, gerade diese Frage eingehend zu behandeln;

denn das war der Punkt, von welchem aus beide Extreme gegen ihn operirten, wie auch er hauptsächlich durch die glückliche Vertheidigung dieser Position siegreich aus den Kämpfen hervorgieng. Seine Lehre über die Concupiscenz darzustellen ist nun Absicht des Folgenden.

Einen Gegenstand wissenschaftlich erforschen, heißt seinen Begriff abgrenzen und durchmessen und seinen Ursprung, seine Ursache aufzeigen. Begriff und Ursprung müßen daher auch ins Auge gefaßt werden, wenn man die Concupiscenz zum Objekt wissenschaftlicher Behandlung machen will, und daß auch bei den Untersuchungen Augustins jene beiden Gesichtspunkte sich finden, dürften wir apriori voraussetzen, auch wenn er es nicht so oft selbst sagen würde. Geleitet durch diese zwei Gesichtspunkte werden wir daher im Folgenden der Lehre Augustins über die Concupiscenz nachgehen. Die Sache wäre nun leicht zu machen, wenn Augustinus selbst seine Ansichten irgendwo systematisch dargestellt hätte. Aber das ist nicht der Fall. Seine Polemik ruht zwar — dies zeigt sich beim Studium seiner Schriften bald — auf einem durchaus einheitlichen Gedanken: er stützt sich nämlich auf empirische Selbstbeobachtung, er hat das, was er vertheidigt, selbst in sich erfahren; aber die einzelnen Momente sind da und dort zerstreut und in vielen Wendungen durchgesprochen. Wie nun diese behandeln? Einfach äußerlich sammeln? Das verbietet die Wissenschaft. Wir müssen sie methodisch gliedern. Und so werden wir, geleitet durch die methodische Regel: vom Einzelnen zum Allgemeinen, vom Bekannten zum Unbekannten fortzuschreiten, im Folgenden uns fortbewegen vom unmittelbar Gegebenen zu seiner inneren Gliederung, von den empirischen Erscheinungsformen zur begrifflichen Zusammenfassung.

I. Begriff der Concupiscenz.

a) Natur und Geist im Menschen.

Um die Lehre Augustins über den Begriff der Concupiscenz erschöpfend und in seinem Geiste darzustellen, genügt es nicht, nur einzelne Stellen aus seinen Werken herauszuheben und Folgerungen daran zu knüpfen; schon deßhalb nicht, weil einzelne Stellen nie ein treues Bild von dem ganzen reichen Lehrinhalt geben können; insbesondere aber deßhalb nicht, weil Augustinus während seiner langjährigen schriftstellerischen Thätigkeit als Philosoph und Theolog (von 385 — 429) in seinen Anschauungen sich nicht immer ganz gleich geblieben ist, und dies leicht auch in der Lehre über die Concupiscenz der Fall sein könnte. Daher müssen jedenfalls seine sämtlichen Hauptaussprüche über diesen Punkt kritisch mit einander verglichen werden; zugleich aber ist ein Blick zu werfen auf seine Grundanschauung über den Menschen d. i. auf seine philosophische und theologische Anthropologie [1]).

Worin besteht das Wesen des Menschen nach der Lehre Augustins? Der Mensch ist eine Synthese zweier von einander wesentlich verschiedener Substanzen, des Leibes nämlich und der Seele. Der Leib ist materiell und damit sinnlich wahrnehmbar, theilbar, weil ausgedehnt im Raume. Die Seele dagegen ist, wie schon der von Augustinus bewunderte Platon erkannte, ein immaterielles, unkörperliches, unsichtbares Wesen, das bloß durch die Vernunft erfaßt werden

1) Ueber die philos. Anthrop. Augustins schrieb Gangauf: „die metaphys. Psychologie Augustins." Kurze Skizzen finden sich auch in Ritter, Gesch. der Phil. Stöckl, Gesch. der patr. Phil., Carus, Gesch. der Psychologie.

kann; sie ist physisch, wenn auch nicht metaphysisch einfach oder untheilbar und auf ihre Thätigkeiten läßt sich nur die Kategorie der Zeit, nicht die des Raumes anwenden [1]). Daher ist es unstatthaft, der Seele den Namen eines Körpers beizulegen, was einzelne schon gethan haben, um sie als etwas Reales, Substantielles zu bezeichnen. Letzteres ist sie allerdings; aber der Ausdruck Körper ist für diesen Begriff nicht das bezeichnende Wort und kann leicht zu Mißverständnissen führen. Jedenfalls aber, wenn die Seele auch körperlich wäre und nur Gott, dem vollkommensten Wesen, reine Raumlosigkeit zukommen sollte, so müßte doch diese Körperlichkeit als ganz verschieden von der Materie im gewöhnlichen Sinne aufgefaßt werden: sie wäre zu denken als eine materia spiritualis, nicht als die corporalis, welche uns in den vier Elementen entgegentritt [2]).

Weil nun die Seele in genannter Weise specifisch verschieden ist vom Leibe, so ist sie auch keine bloße Eigenschaft desselben, keine qualitas corporis [3]), ebensowenig die Harmonie des Leibes, coaptatio, quam Graeci *ἁρμονίαν* vocant [4]), oder das Resultat der Zusammenfügung und Begrenzung des Körpers — compago, terminatio corporis [5]), ein Gedanke, welcher der heutigen psychologischen Ansicht über die Seele, wie sie im Gegensatz zur monadologischen auftritt, zu ent-

1) De an. et ej. or. IV, 12. 17. De quant. an. 1. 3. 13. 14. Epist. ad Hier. 166, 4; ad Vol. 137, 11; ad Pasc. 238, 12. De vera relig. X. De gen. ad lit. VIII, 20. 21. De mor. eccl. I, 12. De Trin. II, 10. VI, 6. De Civ. D. XIX, 3. XXII, 11.

2) De Gen. ad lit. VII, 21, 27. De Trin. VI, 6. Ep. ad Hier. 166, 4.

3) De Tr. X, 10. 15.

4) De Gen. ad lit. X, 21.

5) De Tr. X, 10. 15.

sprechen scheint; auch ist sie kein fünftes Element, wie Aristoteles meinte [1]); sondern sie ist eine reale geistige Substanz — **substantia spiritualis** und erfaßt sich als solche im Selbstbewußtsein: **cum mens se novit, substantiam suam novit** [2]).

Außer Leib und Seele ist aber keine Substanz im Menschen: **nil est in homine quod ad ejus substantiam pertinet atque naturam praeter corpus et animam** [3]) am allerwenigsten zwei Seelen, wie die Manichäer meinen, sondern jene beiden Wesenheiten bilden in ihrer Vereinigung den ganzen Menschen. Diese Vereinigung selbst aber ist keine mechanische oder äußerliche, sondern die denkbar innigste: Leib und Seele sind für einander geschaffen — **anima est substantia regendo corpori accommodata** [4]), die Seele hat einen natürlichen Drang, sich mit dem Leibe zu verbinden: **naturaliter vult in corpus** [5]); und so constituiren sie eine neue Natur, die Menschennatur oder Menschensubstanz, die als solche Ein Ganzes, **una essentia**, ist: **corpus et anima — utrumque unus homo; neque corpus homo esset, si anima non esset, nec rursus anima homo, si ea corpus non animaretur; anima interior, corpus exterior, utrumque tamen unus homo** [6]). Leib und

1) De Gen. ad lit. VII, 21. De Civ. D. XX, 11.

2) De Tr. II, 10. X, 10. XII, 11. De an. et ej. or. IV, 17.

3) Sermo 150, 17. Ep. ad. Pasc. 283, 12. De Civ. D. X, 29. En. in Ps. 145, 5. De duab. an. 13. Conf. VIII, 10. De Gen. ad lit. X, 13.

4) De qu. an. 13.

5) De Gen. ad l. VII, 24. 25. 27.

6) De Civ. D. X, 29. XIII, 14. XXII, 27. De an. et ej. or. 4, 2; 19, 3. De mor. eccl. I, 4. De Tr. IV, 3. VII, 4. XIII, 1. De cont. XII. De doctr. chr. I, 26.

Seele sind also nur verschiedene Seiten der einen Menschensubstanz: die Seele der innere, der Leib der äußere, beide aber der eine Mensch — eine Wahrheit, welche zu erörtern Augustinus im Kampfe gegen die Manichäer immer wieder Gelegenheit hatte.

Beachtenswerth ist nun die Lehre Augustins über das Verhältniß dieser beiden Faktoren der menschlichen Natur. Die Seele ist ihm durchaus das Prinzipale: sie gestaltet, belebt und erhält den Leib, ist also gestaltende Form und Lebensprinzip desselben. Was immer dem menschlichen Leibe als solchem eigen ist, hat er durch und in und mit der Seele [1]). Andererseits aber bildet der Leib in seinen Theilen (Sinnen) das Organ der Seele zum Verkehr mit der Außenwelt: durch ihn empfängt sie die Eindrücke von den Dingen und durch ihn wirkt sie auf ihre Umgebung. Jedoch ist diese Wechselwirkung zwischen Leib und Seele keine direkte. Fürs erste nämlich wirkt die Seele nicht direkt auf die grobsinnliche Materie ein, sondern indirekt durch die der geistigen Natur näher stehenden feineren Medien von Licht und Luft, welche den ganzen Körper durchdringen und besonders in den Nerven enthalten sind [2]). Sodann aber empfängt sie auch durch diese Medien keine mechanischen Sinneneindrücke, sie erleidet nichts von ihnen im Moment der Empfindung, ist überhaupt dabei gar nicht passiv, sondern durchaus aktiv und nimmt dadurch wahr, daß sie sich dem Leibe in seinen Affektionen accommodirt: cum autem anima ab eisdem suis operationibus aliquid patitur, a se ipsa patitur, non a cor-

1) De qu. an. 33, 7. De immort. XV, 24. 25. Tract. XXIII in Jo. ev. Conf. X, 6. Ep. ad Hier. 166, 4. De Civ. D. XXI, 3.

2) De Gen. ad l. III, 5. VII, 15. 19. XII, 16. De qu. an. 22.

pore, sed plane cum se accommodat corpori [1]). Die Seele ist nämlich im ganzen Körper gegenwärtig und zwar ganz in jedem Theile und bemerkt so die Affektionen der einzelnen Sinnesorgane. Aber nicht diese empfinden, sondern die Seele in und mit ihnen, da sie ihnen erst das gibt, was empfindet, nämlich das Leben, und sich dann dem accommodirt, was die in ihr Belebten durch die Außenwelt erleiden [2]). Doch glaubt Augustin schließlich, der Modus, quo corporibus adhaereat spiritus et animalia fiunt, sei ganz wunderbar und könne vom Menschen nicht begriffen werden [3]). Unwillkürlich aber kommt man bei der obgenannten Accommodation der Seele an die Körperzustände auf Gedanken, die später von Leibnitz und ihm verwandten Denker so mannigfach erörtert worden sind.

Sofern nun die Seele in genannter Weise dem Körper eingesenkt ist, mit ihm lebt und durch ihn wahrnimmt, also vegetativ und sensitiv thätig ist, erhält sie den Namen anima im engern Sinne oder auch pars inferior hominis; spiritus aber oder pars superior wird sie genannt, sofern sie über den Leib erhaben rein geistig in sich thätig ist [4]). Wollte man indeß diese beiden Bezeichnungen anima und spiritus als verschiedene Theile der Seele in mechanischem Sinne oder gar wie die Manichäer als verschiedene Seelen ansehen, so würde man sehr irren: utrumque unius substantiae, sie sind die eine Seele, die una vita, una essentia [5]). Eine

1) Music. 6, 5.

2) Contr. ep. Man. fund. 16. De imm. 16. De Tr. III, 8. VI, 6.

3) De Civ. D. XXI, 10. De Gen. ad lit. VIII, 21.

4) 83 Qu. 7. De Gen. contr. M. 11, 8. De Tr. XIV, 16.

5) De Tr. X, 11. 18. De an. et ej. or. II, 2. IV, 22. 23.

Naturpsyche als belebendes Prinzip des Leibes, zu der sich dann die Substanz des Geistes erst hinzugesellte, ist der rein dichotomischen Anschauung Augustins [1]) unbekannt und wir legen hierauf des Folgenden wegen ein Hauptgewicht. Nicht zwei relativ selbständige Prinzipien sind im Menschen, sondern die Eine untheilbare und ungetheilte Seele ist die lebende und belebende Kraft, der Quellpunkt aller Thätigkeit, der höhern wie niedern, im Menschen. **Non corpus vivit, sentit, appetit, dolet, sed anima in et ex corpore**; und obgleich die Seele eine Sphäre hat, wo sie rein in sich thätig ist und des Körpers nicht bedarf, so glaubt Augustinus doch, daß es keinen **motus animi** gebe, der den Körper nicht afficiren würde. Das eine Prinzip ist also nach zwei Seiten thätig, sinnlich und geistig, ist in die Leiblichkeit versenkte Sinnenseele und über die Leiblichkeit erhabene Geistesseele [2]).

Deßhalb stehen auch alle Vermögen der Seele unter sich im engsten Zusammenhange. Der Wahrnehmung sinnlicher Eindrücke steht zunächst der innere Sinn, **sensus interior**, Gemeinsinn, den auch die Thiere besitzen [3]). An diesen schließt sich die Einbildungskraft, **vis spiritalis** an, eine schon specifischer geistige Kraft, welche die Bilder früher wahrgenommener Dinge wieder aus sich hervorbringt und dem Geiste zur Verarbeitung vorlegt [4]). Dann folgt der **intimus sensus invisibilium**, der innerste Sinn für das Uebersinn-

---

De Civ. D. XIV, 2. Tr. XV in Jo. ev. 4, 19. De duab. an. 13. 83 Qu. 38.

1) Vgl. Gangauf l. c.

2) Ep. ad Nebr. 9. De lib. arb. II, 16. Conf. X, 16. Contra Jul. VI, 5. Tr. 8. in Jer. ev. 2, 2. De Civ. D. XIV, 14. 15. XXI, 3. De Cont. 13, 19. De Gen. ad. l. X, 12.

3) De lib. arb. II, 3. De qu. an. 33. De Tr. XI, 12.

4) De Gen. ad l. XII, 6. 9. 11. 15. 16.

liche, der sensus rationis et sapientiae, aus dem das vernünftige Denken entspringt [1]). Dieses, die ratio, mens, intellectus, intelligentia, ist die höchste Kraft und Eigenschaft der Seele: nil potentius, nil sublimius hac creatura [2]); ist das Haupt und Auge der Seele, durch welches sie das Wesen der Dinge erfaßt, das Wahre und Gute, ja Gott selbst erkennt [3]). In ihr participirt der Mensch an den ewigen Gesetzen der göttlichen Weisheit: lux intellectualis particeps aeternae atque incommutabilis sapientiae Dei [4]), in ihr ist er geschaffen ad imaginem Dei. Daher kommt es ihr auch zu, oberste Macht im Menschen zu sein: durch ihre Natur ist sie berufen, den ganzen Menschen, alle seine Kräfte und Thätigkeiten zu leiten und zu regieren [5]).

Neben dieser erkennenden Seite finden wir aber noch eine andere im Menschen, die nicht weniger wichtig ist. Der Mensch hat nämlich durch und aus seiner Natur gewisse Bewegungen, Strebungen, Triebe, die sich auf bestimmte Objekte hinbewegen: motus, appetitus, passiones ad aliquid. Diese Triebe liegen im Menschen, wie Augustinus dem Halbstoiker M. T. Varro folgend De Civ. D. XIX, 2 auseinandersetzt, sine magistro, sine ullo doctrinae adminiculo, sine industria vel arte vivendi . . . velut naturaliter [6]). Wenn sie nun zu ihrem Ziele gelangen (si per-

---

1) De an. et ej. or. IV, 23. De Civ. D. XI, 3.

2) De Tr. XI, 3. Tr. 23 in Jo ev. 5.

3) En in Ps. 3, 3. 42, 6. 83. Qu. 64. De lib. art. I, 6. Tr. 35. in Jo. ev. 8. De Gen. ad lit. III, 20.

4) De Gen. ad l. V, 20. De lib. arb. I, 6. II, 6. 13. 14. De Gen. ad lit. lib. imp. XVI, 3. XVII, 7. De Civ. D. XIV, 2. XI, 2. XII, 12. Contr. F. M. XXIV, 2. De Gen. c. Man. XVII, 28.

5) En in Ps. 145, 5. De qu. an. 13.

6) Vgl. de duab. an. XII, 17. De Civ. D. IX, 5. Conf. XIII, 21.

veniunt, quo tendebant De Civ. D. XIV, 3) so entsteht Befriedigung, Genuß: voluptas, beatitudo; wenn nicht, so entsteht Schmerz, dolor [1]). Die Gefühle des Genusses und Schmerzes sind also die Begleiter des Trieblebens; aber sie werden nun gerade die veranlassenden Ursachen seiner Bethätigung; sie sind incitamenta ad peccandum, sagt Augustin, woraus wir den allgemeinen Begriff ad agendum, ad movendum herausnehmen. Der Genuß nämlich illicit, der Schmerz impellit, jener sagt: Fac et hoc habebis, dieser: Fac ne hoc patiaris [2]). So entsteht der Trieb, Genuß zu suchen und der Trieb, Schmerz zu fliehen —: das sind die Wurzeltriebe. Aus ihnen entspringen viele andere, die theils besondere Namen haben, theils nicht: sunt multae variaeque libidines, quarum nonnullae habent etiam vocabula propria, quaedam vero non habent. De Civ. D. XIV, 15. Alle zerfallen aber in zwei Klassen: in solche, welche direkt auf voluptas abzielen, und in solche, welche auf Vermeidung des dolor, also indirekt auf voluptas ausgehen. Beide Reihen sagt Augustin haben den gemeinschaftlichen Namen: Cupiditas, libido, amor: Streben nach Lust: Generale vocabulum omnis cupiditatis est libido. — Passiones quatuor animae nil aliud quam amor. De Civ. D. XIV, 7. 13. Sie sind daher nicht verschiedene Strebevermögen als solche, sondern verschiedene Seiten ein und desselben Strebens nach Lust. Weiterhin führt er aber aus, daß Libido und cupiditas auch einen

---

De pecc. mer. I, 29. Op. imp. c. J. IV, 67. De Gen. ad lit. V, 20.

1) De Gen. ad lit. VII, 19. De vera rel. XII. De Civ. D. XIV, 15. XIX, 3. De nat. boni. 20. Tract. XXII in. Jo. ev. 5.

2) Sermo 283.

engern Sinn haben und nur jene erste Reihe von Strebungen bezeichnen, welche direkt auf Lust abzielen [1]; während die allgemeine Bezeichnung für die zweite Reihe ira sei [2]. Libido und ira sind also die Namen für die Wurzeltriebe [3]. Ihre nächsten Sprossen aber sind: cupiditas im engsten Sinne, laetitia, timor, tristitia. Augustinus nimmt diese Bezeichnungen, wie er sagt, von den Platonikern herüber, deren Anschauungen niedergelegt seien in dem Verse Virgils:

Igneus est ollis vigor et coelestis origo
Seminibus, quantum non noxia corpora tardunt,
Terrenique hebetant artus moribundaque membra;
Hinc *metuunt, cupiunt, dolent gaudentque*, nec auras
Suscipiunt, clausae tenebris et carcere caeco.

Aen. VI, 730 [4].

Statt cupiditas braucht er auch libido, appetitus im engsten Sinn und erklärt sie als amor inhians habere quod amatur. Statt laetitia braucht er gaudium, delectatio und definirt sie als amor id habens, quod amatur, eoque fruens. Sie entspringt also aus der cupiditas und ist der Zustand der Befriedigung derselben [5]. Timor, metus, auch fuga genannt, wird erklärt als amor fugiens (Widerstreben, Sträuben) quod ei adversatur. Die Tristitia, welche von Cicero aegritudo, von Virgil dolor genannt werde, erklärt er als amor fugiens, dissentiens si id, quod adversatur, acciderit. Sie verhält sich also zum timor, wie die laetitia zur cupiditas [6]. Weiterhin aber braucht

1) 83 Qu. 86. C. duas ep. P. III, 4.
2) De div. quaest. ad Simpl. II, 8. Epist. ad Nebr. 9.
3) De Civ. D. XIV, 19.
4) De Civ. D. XIV, 3. 4. 5.
5) De Civ. D. XIV, 6. 7.
6) Ib.

er an derselben Stelle für timor auch odisse, odium; und das odium im eigentlichen Sinne erklärt er zu wiederholtenmalen als ira inveterata [1]); die ira selbst aber bald als ulciscendi, vindictae libido, bald als appetitus turbulentus auferendi ea, quae facilitatem actionis impediunt [2]). Und hieraus ist wohl klar, daß alle die Strebungen, welche timor, metus, fuga, odium, tristitia, aegritudo genannt werden aus dem einen Grundton ira hervorgehen. Dieser selbst aber ist nur das Echo des dolor, der ruft: fac ne hoc patiaris und somit nur die indirekte cupiditas habendi voluptatem [3]).

Aus dem direkten Streben nach Lust aber entspringen die cupiditas, libido, appetitus im engsten Sinne; dann laetitia, gaudium, delectatio; ferner die libido possidendi vel habendi seu avaritia; die libido gloriandi s. jactantia; libido quomodocumque vincendi s. pervicacia; der appetitus perversae celsitudinis s. superbia; die libido propriae potestatis, libido dominandi, edendi, vescendi, videndi, potandi, audiendi u. s. f. [4]); außerdem noch manche andere, die keine besondere Namen haben.

So findet sich bei Augustin annähernd dieselbe Aufzählung der Triebe, wie später in der Scholastik z. B. in der Summa des Aquinaten [5]); was leicht zu erklären ist, da Augustin in diesem Kapitel aus denselben Quellen geschöpft hat, wie die Scholastik, nämlich aus der Platonisch-

---

1) En. II. in Ps. 25. in Ps. 54, 7. Sermo 49, 7. 58, 7.
2) Sermo 58, 7. De Civ. D. XIV, 15. Ep. ad Nebr. 9.
3) Sermo 283.
4) De Civ. D. XIV, 13. 14. 15. C. Jul. IV, 14. 67. 72. V, 16. 60. De Gen. ad lit. XI, 15.
5) I—II. Qu. 23. art. 4.

Aristotelischen Philosophie. Aber auch die Stoiker, welche diesen Punkt der Psychologie eingehend behandelten, haben ihm vorgearbeitet. Augustin lehnt sich jedoch nicht sklavisch an seine Vorgänger an, sondern polemisirt vielfach gegen sie, indem er immer zuerst das Leben, die Erfahrung fragt und dann erst die Philosophenschulen. So bemerkt der Sachkundige sofort, daß Augustin die einzelnen Triebe anders ableitet als die Peripatetiker z. B. die pervicacia s. libido quomodocunque vincendi, die wenn nicht identisch so doch eine Seite der audacia ist, unter die concupiscible Reihe stellt, während die Peripatetiker (Scholastiker) sie unter die irascible stellen; ferner Haß, Abscheu, Trauer unter die irascible einreihte, während die Scholastik sie unter die concupiscible stellt [1]). Ein Sachunterschied würde indeß hier nur dann begründet, wenn man, was auch vorkam [2]), unter dem concupiscibleu und irascibleu Triebe ein doppeltes Strebevermögen als solches verstehen würde; faßt man aber die vis concupiscibilis und irascibilis als Richtungen des einen Strebens nach Genuß auf, so ergibt sich keine reale Differenz.

Einen weitern Unterschied zwischen Augustin und seinen Vorgängern glauben wir zu bemerken in seinen Anschauungen über Trieb und Affekt. Alle obgenannten Verzweigungen der libido und ira treten nämlich im Menschen nicht bloß als Strebungen oder Triebe auf, sondern durch ihre Begleiter, die Gefühle des Genusses und Schmerzes erregen oder afficiren sie auch den Menschen in besonderer Weise, versetzen ihn in besondere Zuständlichkeiten und sind somit unzertrennlich verbunden mit jenen Gemüthsbe-

1) Ib.
2) cf. Hagemann, Psych. p. 161.

wegungen, die wir Affekte nennen. Diese Unzertrennlichkeit beider gab auch den Anlaß, daß Trieb und Affekt in der Aristotelischen (auch Platonischen) Philosophie als identisch angesehen werden [1]), während die empirische Psychologie nicht etwa vereinzelt, sondern allgemein ihren Unterschied festgestellt hat und die Triebe dem strebenden Theil der Seele, die Affekte aber dem fühlenden zutheilt; wobei nur der Unterschied obwaltet, daß einzelne ein besonderes Gefühlsvermögen annehmen, andere aber nicht ein Vermögen, sondern die Seele selbst, ihre Substanz bewegt werden lassen in den Zuständen, die wir Gefühle nennen. Und diese Bewegungen der Seele folgen regelmäßig auf die Bethätigungen der Triebe. Augustinus nennt diese Zustände der Seele ebenfalls **affectus, affectiones**, häufiger aber nach dem griechischen *πάθος* **passiones**, weil die Seele etwas durch sie erleidet [2]); im Anschluß an Cicero nennt er sie auch **perturbationes**, um eben ihre lebhafte Erschütterung der Seele und des Körpers, besonders aber auch die Verwirrung, die sie in die Seele bringen, auszudrücken [3]). Wir wollen nun nicht sagen, daß Augustinus den Unterschied zwischen Trieb und Affekt klar erfaßt habe; aber so viel ist richtig, daß er schärfer als seine Vorgänger an den obgenannten Seelenzuständen bald den Begriff **motus, appetitus ad aliquid**, Strebung, Trieb hervorhebt, bald den Begriff **affectio, passio, perturbatio animae** [4]); so daß wir annehmen dürfen, es sei seiner empi-

---

1) Hagemann l. c. Stöckl, Lehrb. I, 144. Zeller, Ph. d. Gr. II, 2. 449.

2) De Civ. D. IX, 4. 5. XIV. 3, 4. 5. 6. 7. De Nupt. et Conc. II, 7. 33.

3) Ib.

4) Ib. Ferner De Civ. D. VIII, 17.

rischen Betrachtungsweise, die er bei psychologischen Fragen durchgängig anwendet, der Unterschied nicht entgangen, wenn er auch nicht zum klaren Begriffe erhoben wurde.

Besonders aber steht Augustinus zu den Peripatetikern im Gegensatz dadurch, daß er sowohl sinnliche als reingeistige Triebe und Affekte aufs bestimmteste unterscheidet. Erstere hat die Seele, sofern sie dem Leibe zugewandt ist; nur dürfen die sinnlichen Regungen nicht so aufgefaßt werden, als entstünden sie durch den Leib, sondern sie entstehen durch die Seele in und mit dem Leibe; denn wie wir oben sahen, und wir können auf diesen Punkt nicht oft genug hinweisen, hat ja der Leib kein Leben aus und in sich, sondern aus und in der Seele: non caro appetit et dolet, sed anima in et ex carne [1]). Außerdem hat aber die Seele auch rein geistige Triebe und Affekte, die nicht aus der Verbindung mit dem Leibe stammen, wenn sie diesen auch afficiren [2]). So sagt er zu wiederholtenmalen anima *sola* dolet, bezeichnet die tristitia als eine rein geistige Regung, während aegritudo und dolor meist vom Körperschmerze gebraucht würden [3]); und gibt außerdem noch einige rein geistige Triebe und Affekte an, die wir später besprechen werden. Durch diese Annahme sinnlicher und rein geistiger Triebe und Affekte, die — wir müssen das dem Folgenden vorausnehmen — als solche nicht dem Willen angehören, sondern aus der Natur des Menschen, also nothwendig und gleichsam hinter dem Willen entspringen, steht aber Augustin, wie gesagt, im Gegensatze zu sämtlicher Aristotelik. Einerseits nämlich

1) Vgl. p. 425.
2) De Civ. D. IX. XIV. XIX. XXI.
3) De Cont. 13, 19. De Gen. ad lit. X, 12.

faßt diese alle obgenannten Verzweigungen der cupiditas und ira bloß als Aeußerungen des sinnlichen Begehrungsvermögens (appetitus sensitivus) auf, während Augustin sagt: et anima *sola* dolet, sola tristis est, also diese Triebe und Affekte auch der reinen Geistesseele, sofern sie in sich selbst thätig ist, zuschreibt. Andererseits aber erkennt die Aristotelik gar kein eigentliches Trieb- und Affektsleben der Geistesseele an, sondern behauptet, der appetitus intellectivus sei identisch mit voluntas und die affectiones, welche daraus entstehen, seien reine Bewegungen des Willens[1]). Sie unterscheidet in Folge dessen auch genau zwischen passiones und affectiones und sagt, erstere seien nur Bewegungen des sinnlichen Begehrungsvermögens, letztere Bewegungen des Willens. Thomas von Aquin z. B. sagt[2]), es gebe im intellektiven Theil der Seele keinen eigentlichen Affekt, keine passio, sondern nur eine affectio im allgemeinen, die auf den Körper gar keinen Einfluß habe; und der appetitus intellectivus d. h. animae intellectivae seu rationalis sei identisch mit voluntas: amor et gaudium et alia hujusmodi, cum attribuuntur deo vel angelis aut *hominibus secundum appetitum intellectivum* significant simplicem actum voluntatis cum similitudine effectus absque passione. Und dabei beruft sich Thomas auf Augustin mit den Worten: unde dicit Augustinus: sancti angeli et sine ira puniunt et sine miseriae compassione subveniunt; et tamen istarum nomina passionum consuetudine locutionis humanae etiam in eos usurpantur propter quandam operum similitudinem, non propter

1) Cf. Stöckl, l. c. Plaßmann, die Schule des hl. Thom. III. Bd.

2) I—II. Qu. 22. art. 3. Plaßmann l. c.

affectionum infirmitatem (De Civ. D. IX, 5). Aber mit welchem Rechte diese Stelle Augustins citirt wird, um daraus zu beweisen, daß der Mensch secundum appetitum intellectivum keine eigentliche passio habe und, was der Grund dieser Behauptung ist, nämlich daß der appetitus animae rationalis identisch sei mit voluntas, sehen wir nicht ein. Augustin spricht von Gott und den Engeln; und allerdings stellt er sonst die menschliche Seele der Natur der Engel gleich; sagt auch andererseits, die Engel besitzen ebenfalls Leiber, nur viel höherer Art [1]); aber troß dessen scheint es uns ein zu weit gehender Schluß zu sein, wenn man das, was Gott und den Engeln zukommen soll, sofort auch der Geistesseele des Menschen zuspricht; zumal da Augustin an derselben Stelle sagt, wir im Gegensatze zu Gott und den Engeln haben die Affekte ex infirmitate nostrae naturae, jedenfalls also statuirt: wir haben sie. Und dasselbe behauptet er in derselben Schrift des Civ. D. ganz positiv zu wiederholtenmalen, nämlich daß es rein geistige cupiditates et affectiones animae gebe, nicht bloß solche, welche die anima ex corpore habe. Daher bekämpft er jene Platonici quidam [2]), die nachdem vorhin citirten Verse Virgils behaupten, alle Affekte stammen ex terrenis moribundisque corporibus. Non solum ex carne, sagt er nach ihrer Widerlegung De Civ. D. XIV, 15, afficitur anima, ut cupiat, metuat, laetetur, aegrescat, verum etiam *ex se ipsa* his potest motibus agitari, was ihm allerdings ein sonst gegen die Scholastik kämpfender, aber doch noch in ihr steckender Commentator, Lud. Vives, nicht gelten lassen will

1) De quant. an. 34. De lib. arb. III, 11. 83 Qu. 47.
2) De Civ. D. XIV, 8. 9. XXI, 3.

(De Civ. D. XXI, 3) [1]. Aber seine Theorie verdient unstreitig den Vorzug vor der Aristotelischen. Die abstrakt exclusive Unterscheidung des Aristoteles zwischen anima rationalis und sensitiva, die sich bis zum substantiell verschiedenen Unterschied steigert [2], und von der Scholastik nur verwischt, aber nicht überwunden wurde, indem sie zuerst „den Philosophen" fragte, statt ins Leben zu schauen, diese abstrakte Unterscheidung ist vor der empirischen Betrachtungsweise unhaltbar. Einmal zeigt diese, daß sinnliche und rein geistige Thätigkeit im Menschen die Aeußerungen ein und desselben ungetheilten Principes seien und deßhalb aufs innigste mit einander zusammenhängen, so daß, wie Aug. sagt, jeder motus animae den Körper afficirt [3]. Und sodann zeigt sie, daß die Geistesseele so gut wie die Sinnenseele Naturtriebe (und in Folge dessen Affekte) habe, die keineswegs identisch sind mit voluntas, sondern von Willensbewegungen specifisch verschieden, wie wir gleich nachher zeigen werden. Die Willenskraft ist allerdings nothwendig in Verbindung zu denken mit der ratio, dem intellectus, wenn sie nicht als blinde, sondern unterscheidende, überlegende, freie Kraft begriffen werden soll; und so ist der Wille allerdings appetitus rationalis oder intellectivus d. h. die mit vernünftiger Ueberlegung verbundene Strebekraft im Menschen; Augustin selbst nennt ihn appetitus rationalis [4]. Aber daraus folgt nicht, daß die anima rationalis s. intellectiva d. h. die Geistesseele, welche Sitz der Vernunft ist, nicht auch noch Strebungen habe, die nicht zusammenfallen mit der

1) Cf. Ausgabe von Migne.
2) Vgl. Zeller l. c. 455 sqq.
3) Ep. ad Nebr. 9. Vgl. p. 425.
4) De Tr. II, 3.

Strebekraft, welche wir Willen nennen, und diese Strebungen sind eben die reinen Geistestriebe. Ein solcher ist z. B. der Trieb nach dem Ewigen und Göttlichen; er ist im Menschen, ob dieser ihn wolle oder nicht wolle, ja selbst gegen seinen positiven Willen, gehört somit nicht dem Willen an, sondern quillt aus der Natur des Geistes hervor. So ist also der appetitus animae rationalis dem Umfang nach nicht identisch mit voluntas, und eben dies hat Augustinus erkannt, wenn er nicht bloß sinnliche, sondern auch rein geistige Triebe und Affekte im Menschen statuirt.

Das gesammte Trieb- und Affektsleben, welches wir bisher nach seiner psychologischen Seite (die ethische Seite d. i. der Zusammenhang mit der Concupiscenz kann erst später betrachtet werden) kennen gelernt haben, gehört als solches der Natur des Menschen an (velut naturaliter inest), und zwar in doppeltem Sinn; einmal weil es jeder auch ohne Lehrmeister in sich findet; besonders aber deßhalb weil seine Regungen unwillkürlich, motus involuntarii sind, und somit zur Region des Nothwendigen im Menschen gehören.

Allein das Strebevermögen des Menschen ist nicht beschlossen im Triebleben, sondern tritt noch in einer ganz besondern Form auf: Der Mensch hat noch eine Strebekraft in sich, die einen ganz andern Charakter hat, als die Strebungen, die wir bisher kennen lernten. Es ist dies jene Kraft, die in Verbindung mit dem Selbstbewußtsein sich selbstthätig auf Objekte hinbewegen kann — der Wille. Hiemit sind wir an einem Punkte der Augustinischen Psychologie angelangt, die nach dem Zeugniß der Dogmengeschichte so wichtig und so schwierig ist, daß zur genauen Feststellung dessen, was Aug. wirklich über diese Materie in

seinen verschiedenen Perioden lehrte, wohl eine besondere ganz eingehende Studie erforderlich ist. Dies aber würde uns hier zu weit führen; denn eine förmliche Untersuchung über das Problem der Willensfreiheit müßte uns direkt in Augustins Lehre über die Prädestination und diese in seine Gnadenlehre hinüberführen, würde uns also vom nächsten Ziele ganz ableiten. Wir werden daher über diesen Punkt nur so viel anfügen, als für das Folgende nothwendig ist, und schicken der Verständlichkeit wegen den einzelnen Belegstellen eine allgemeine Anschauung über die Willensfreiheit voraus, die zumeist Augustinischer Speculation, aber auch anderweitigen Studien entnommen ist.

Vor allem ist zu bemerken, daß der Wille nicht das Triebleben auf einer höhern Potenz ist; ebensowenig das Triebleben der Geistesseele (passiones spirituales); sondern er ist jene Form der Strebekraft des Geistes, welche die Fähigkeit besitzt, sich selbst zu bestimmen, sich selbst Ursache ihrer Bewegungen zu sein. Eben das haben die Triebe nicht, weder die sinnlichen, noch die geistigen; sie können sich nicht selbstthätig auf ein Objekt hinbewegen, sondern ihre Bewegungen werden nothwendig bewirkt durch die Natur der Triebe und der Objekte. Die Bewegung des Triebs wird also bewirkt [1]; der Wille dagegen bestimmt seine Bewegung selbst, sie fließt aus seinem Innern hervor und wird nicht hervorgetrieben durch eine andere Ursache, kurz: der Wille ist sich selbst Ursache seiner Bewegung. Und in diesem Begriffe liegt seine Freiheit eingeschlossen. Denn wenn er sich selbst Ursache seiner Bewegung ist, so ist evident, daß nicht ein anderes diese Thätigkeit bewirke, sondern er durch sich

1) De Civ. D. V, 9.

sie setze, daß er also andern Ursachen nicht erliege, sondern seine Ursächlichkeit wahre gegen sie, frei sei gegen sie. Andere Ursachen, innere oder äußere, können deßhalb nie als **causae efficientes** im strikten Sinne des Wortes, als bewirkende Ursachen der Willensbewegung gedacht werden, sondern nur als Mitursachen (Antriebe, Motive); denn wären sie bewirkende Ursachen, so wäre dadurch das Wesen des Willens radical vernichtet [1]). Auch wenn eine solche Mitursache sehr stark wäre, als bewirkende Ursache ist sie nie zu fassen; ja wenn es selbst solche Fälle geben sollte (und es gibt sie), wo der Wille die Mitursache geradezu absolut nothwendig brauchen würde, um zu einer bestimmten Handlung zu kommen, sie also dem Werthe nach (nicht der Stärke nach) die **causa principalis** wäre, bei der Handlung selbst wäre doch der Wille und nicht die Mitursache das die Handlung Bewirkende; er würde somit **ab intrinseco**, nicht **ab extrinseco** handeln. Das Sich selbst (**sibi ipsi**) **causa efficiens** der Bewegung sein ist also das Wesen des Willens, welches ihn von den übrigen Strebungen (Trieben) im Menschen unterscheidet und unveräußerlich jeder seiner Bewegungen innewohnt; durch welches er von andern Ursachen nicht gezwungen werden kann, in welchem also seine Selbstthätigkeit oder Freibethätigung beschlossen liegt.

Diese Freibethätigung hat aber verschiedene Stufen oder Formen: sie kann frei, freier und am freiesten sein; nur unfrei kann sie niemals sein. Die Formen der Freithätigkeit des Willens ergeben sich folgendermaßen: die Thätigkeit des Willens aus sich, die vorhanden ist, so oft er sich bewegt, muß ins Verhältniß gesetzt werden zur Er=

---

1) Cf. Plaßmann, die Philos. des hl. Thomas. IV. Bd.

kenntniß und zu den verschiedenen Motiven, Antrieben, welche ihn umgeben. Dies sind die Mächte, welche auf den Willen Einfluß haben. Ohne die Erkenntniß nämlich ist der Wille eine blinde Macht; er ist zwar nicht Trieb — diesem fehlt das Sich durch sich Bewegen — bleibt vielmehr Wille, selbst ohne Erkenntniß; denn gesetzt den Fall, er könnte thätig sein ohne alle, selbst die leiseste Erkenntniß, so wäre diese Thätigkeit doch eine Bewegung durch sich, wäre also kein Trieb, sondern eine ganz besondere Form des Strebens [1]). Aber dieser angenommene Fall ist eine reine Abstraktion; in concreto gedacht ist ja der Wille Bewegung auf ein Objekt hin, um aus demselben Glückseligkeit zu erlangen, und kann das nur sein, wenn dem Menschen das Objekt bekannt ist. Je nachdem nun dieses Objekt unklar oder klar erkannt wird, je nachdem er sich selbst vom Objekte und seine Bewegung zu dem Objekte unklar oder klar unterscheidet, entsteht eine freie, freiere und freieste Form der Willensbewegung. Ist die Erkenntniß nur in der niedersten Weise des Allgemeingefühls vorhanden, so geschieht die Bewegung der Willensursache zwar aus und durch sich, aber weniger frei. Je deutlicher aber das Objekt oder Ziel erkannt wird, je mehr das selbstbewußte, unterscheidende Denken vorleuchtet, desto sicherer kann der Wille sich aus sich bewegen. Klarheit oder Unklarheit der Erkenntniß das Objektes beschleunigt oder hindert also die Willensbewegung: diese ist um so energischer, je deutlicher das erkannt wird, auf was sie sich bewegen könne [2]). Indeß auch diese Betrachtungsweise ist

---

1) Vgl. Retr. I, 15. Nam et qui nesciens peccavit, non incongruenter nolens peccasse dici potest, quamvis et ipse quod nesciens fecit, volens tamen fecit.

2) De pecc. mer. II, 17. Tanto quidque vehementius volu-

noch abstrakt zu nennen; denn die erkannten Objekte stehen dem Willen nicht kalt gegenüber, sondern üben auf ihn Einfluß, laden ihn ein, oder stoßen ihn ab. So werden sie zu Mitursachen, Motiven seiner Bethätigung. Je stärker nun ein solches Motiv ist, desto weniger ist der Wille ungehemmt, desto weniger frei; je sanfter es ist, desto mehr ist er frei. Und so ist faktisch die durch sich selbst sich bewegende Kraft des Willens um so mehr in ihrem Elemente, als sie rasch und ungehindert sich bethätigen kann: je klarer die Erkenntniß und je sanfter die Motive sind, desto freier, je unklarer die Erkenntniß und turbulenter die Motive sind, desto weniger frei der Wille.

Auf diesen Verhältnissen ruht die Unterscheidung verschiedener Formen der Willensbethätigung, nämlich des **spontaneum, voluntarium** und **liberum**. Spontaneität bezeichnet die Bewegung des Willens als eine von diesem selbst ausgehende, **ab intrinseco procedens**, wie die Scholastik sagt [1]), nicht als von außen bewirkt, somit als **causa efficiens** der Handlung, nicht als Mitursache. Spontan ist daher jegliche Thätigkeit des Willens; Spontaneität ist das innerste Wesen des Willens und deßhalb die allgemeinste Bezeichnung seiner Thätigkeit, der weiteste Begriff des Willens, so daß, wo Spontaneität fehlen würde, gar kein Wille mehr da wäre. Beim Spontaneum denkt man aber an nichts weiter, als an die Selbstthätigkeit des Willens: Der Wille ist sich selbst bestimmend, also frei;

---

mus, quanto certius quam bonum sit novimus eoque delectamur ardentius.

1) Cf. Plaßmann l. c. III. V. Bd. Eine sehr mechanische Abhandlung findet sich auch bei Perrone, Prael. Theolog. Tr. de hom. V, 1.

aber entweder fehlt die klar unterscheidende Erkenntniß oder es liegt starke Beeinflußung durch die Miturſachen vor, oder es trifft beides zusammen, so daß die freieste Form der Bethätigung, die Freiheit im vollen Umfange nicht vorhanden ist.

Höher steht die Form des **voluntarium.** Hier ist die Selbstbethätigung freier, sofern das Ziel klarer unterschieden wird und die Motive weniger stark sind; oder sofern wenigstens das Ziel klar ist, während die Motive stark sind und umgekehrt. Es ergeben sich so, wie es auch die Scholastik erkannt hat, mehrere Stufen des **voluntarium**, bis zu jenem Grade, wo die Erkenntniß ganz klar und die Motive sanft sind, wo dann das **voluntarium** zum **liberum** wird und der Wille sich ganz seiner Natur gemäß bethätigen kann. Dem **liberum** gegenüber kann das bloße **spontaneum** und auch das **voluntarium** in den niedern Stufen fast als unfrei, als eine **necessitas quaedam**, e r s c h e i n e n. Aber es i s t nicht unfrei, obgleich allerdings der Wille nicht so thätig ist, wie es eigentlich sein V o l l b e g r i f f erfordert, nämlich thätig zu sein durch sich selbst auf ein klar erkanntes Objekt ohne starke Beeinflussung durch dieses oder andere. **Spontaneum, Voluntarium, Liberum** sind also drei Formen oder Grade der Willensfreiheit; und, was zu beachten ist, diese Formen fallen n i c h t auseinander, sondern die höhere setzt immer die niedere voraus und die niedere schließt die höhere k e i m a r t i g in sich. Es ist von der einen zur andern ein allmähliger Uebergang und es finden sich die verschiedensten Abstufungen und Nüancen, die jedoch nicht fixirt werden können, wie die Wärmegrade auf dem Thermometer. Und daraus ist ersichtlich, daß das **liberum** nicht ein ganz n e u e s Moment ist, durch welches der Wille erst freier Wille würde,

sondern es ist nur der Vollbegriff des Willens, der Wille, welcher sich ganz seiner Natur gemäß bethätigen kann; derselbe Wille wird spontaneum oder voluntarium genannt, wenn solche Beschränkungen eintreten, daß seine Natur zwar unversehrt bleibt, aber deren Thätigkeitsform verkümmert erscheint. Daraus geht auch hervor, daß diejenigen, welche eine ganz mechanische Trennung zwischen voluntarium und liberum, voluntas und libertas festsetzen, die Sache abstrakt und damit falsch auffassen: ein Unterschied besteht und zwar kein kleiner, aber eine Trennung besteht niemals.

Daß dem so sei, daß die Wahlfreiheit nur der concret gedachte volle Begriff der Willensthätigkeit sei und nicht ein ganz neues Moment in ihr, läßt sich unschwer zeigen, wenn wir den Begriff Wollen als „Sich — selbst — Ursache — der Bewegung — sein" analysiren. Ist nämlich der Wille sich selbst (sibi ipsi) Ursache seiner Bewegung auf ein Objekt hin, und nicht das Objekt, wirkt also der Wille und nicht das Objekt, ist er somit selbstständig gegenüber dem Objekte, so folgt, daß es rein in ihm liegt, ob er sich bewege oder nicht, daß er wollen kann oder nicht, die Wahl hat zwischen beidem. Dasselbe gilt, wenn mehrere Objekte zugleich den Willen zu einer Bewegung reizen: keines kann ihn zwingen, es liegt bei ihm, welchem er sich zubewege. So ist der Begriff des Willens voll und concret gedacht eben Wahlfreiheit: der Wille hat die Fähigkeit aus sich selbst zu wollen; daher zu wollen oder nicht zu wollen, dies oder jenes zu wollen. Wenn aber diese Wahlfreiheit, dieses liberum etwas beschränkt wird, so entsteht das Voluntarium und Spontaneum.

Nunmehr drängt sich aber eine Frage auf von entscheidender Wichtigkeit, nämlich die, ob der Wille selbst rein

indifferent sei gegen die Objekte, oder ob er in sich eine Neigung zu ihnen habe. Wir werden sagen müssen, da der Wille als Strebekraft aufzufassen ist, so muß ihm auch als solcher eine bestimmte Richtung, eine bestimmte Neigung oder Abneigung (komme sie nun woher sie wolle und entstehe sie wie sie wolle) gegen die Objekte innewohnen: denn ein Strebevermögen ohne jeglichen Charakter, ohne jegliche Tendenz ist ein Abstraktum. Aber andererseits darf diese innere Qualität oder Neigung doch auch nicht so aufgefaßt werden, als ob sie die Bewegung des Willens bewirken würde; denn in diesem Falle wäre die Selbstthätigkeit (sonst Indifferenz genannt) des Willens zerstört, er würde zum Triebe herabsinken, der sich eben seiner innern Natur oder Neigung nach bethätigt auf die Anreizung der Objekte hin; wir können auch allgemeiner sagen, er würde zum puren Naturding herabsinken, das wie z. B. ein chemisches Agens sich gemäß seiner inneren Qualität bethätigen muß [1]). Daher kann der innern Neigung selbst keine andere Stelle zuerkannt werden, als die einer Mitursache, eines Motivs zur Bewegung. Dieses Motiv liegt allerdings im Willen selbst und wird deßhalb stärkern Einfluß haben als alle andern; aber sein Einfluß auf die Willensursache kann nicht necessitirend gedacht werden, weil sonst der Wille negirt wäre. Wenn und da vielmehr der Wille bleibt in und neben ihm, so ist er frei, d. i. sich selbst Ursache seiner Bewegung. Wäre die innere Neigung allerdings ganz stark, entweder durch sich oder durch Gewohnheit, so könnte sie die volle Freiheit, das rein ungehinderte Bethätigen der Willenskraft hemmen und zum voluntarium und spontaneum, das jedoch

1) Dieser Gedanke liegt der »delectatio relative victrix« zu Grunde.

immer noch wirklich frei zu nennen ist, herabdrücken. Ist sie aber nicht so stark, sondern sanfter, so kann der Wille seine volle Freiheit, sein liberum arbitrium neben und mit ihr bethätigen.

Weder die innern, noch äußern Ursachen einer Willensbewegung heben also deren Freiheit auf, höchstens beschränken sie dieselbe etwas; denn falls die Mitursachen so stark würden, daß sie im Menschen wirkten, und nicht der Wille, so wäre dieser lahmgelegt und es erfolgte gar keine Willenshandlung; dann wäre nicht nur die Freiheit, sondern der Wille überhaupt suspendirt, und es könnte nur eine Naturbewegung eintreten. Sie aber als die causae efficientes einer wirklichen Willenshandlung denken, ist eine contradictio in adjecto, weil der Wille nur Wille ist, wenn er causa efficiens seiner Bewegung ist. Wo also wirklich Willenshandlungen sind, sind sie frei, und was auf sie eingewirkt hat, kann nur als Mitursache gedacht werden, als Motiv, Antrieb, Anreizung. Es fragt sich nun, wie die Mitursachen ihn antreiben. Ihn physisch bewegen in seiner Selbstbestimmung, das hieße eben bewirkende Ursache desselben werden, ihn also negiren. Daher können sie ihn nur auf eine viel geistigere, sanftere Art bewegen, die man die moralische Wirkungsweise nennt. Je eindringlicher diese ist, desto weniger frei das Wollen, je sanfter sie ist, desto freier das Wollen. Auf den ersten Anblick scheint nun allerdings das Wollen am freiesten zu sein, wenn es ohne alle Mitursache sich rein aus sich selbst bestimmen könnte. Allein wenn wir diesen Begriff eines Wollens ohne jegliche Motive durchdenken wollen, so stoßen wir auf Schwierigkeiten. Einmal müßten wir jegliche Bewegung der Willensursache als absolut durch sich geschehend denken, kämen aber dann nothwendig auf einen regressus in infini-

tum, indem wir immer wieder fragen müßten, woher diese Bewegung. Wenn wir dagegen die Motive als Veranlassung zur Bewegung der Willensursache denken, so wird uns eben deren Bewegung begreiflich, das Denken hat einen zureichenden Grund für dieses Geschehen. Andererseits aber müßte die Freiheit, die ohne alle Motive gedacht würde, nothwendig mit Willkür d. h. zufälliger und blinder Willensbethätigung zusammenfallen, könnte somit nicht als eigentliche Wahlfreiheit begriffen werden. So sind die Motive des freien Handelns, die in den Objekten und den Neigungen des Willens liegen, nicht nur keine Hindernisse desselben, sondern machen es eigentlich erst denkbar. Wer diese Determination des Willens in Abrede ziehen wollte in der Meinung dadurch die Willensfreiheit zu vertheidigen, der würde bekunden, daß er sich unter Willensfreiheit einen Prozeß gedacht hätte, der nicht mehr einzureihen wäre unter die Kategorie des denknothwendigen Geschehens, sondern ein Monstrum wäre, auf das die Denkgesetze keine Anwendung fänden. In diese Absurdität verfielen die Pelagianer, die den Willen absolut indifferent dachten und deßhalb besonders die Hilfe der Gnade und das Motiv der innern Neigung bekämpften: Destruitur voluntas, quae alterius ope indiget. De gest. Pelag. 18, 42. Ep. 186 ad Paul. 9. Deßhalb ruft Augustinus dem Julian zu: Woher also entsteht der Willensakt, wenn kein Motiv (innere Neigung) da ist? Sags uns doch! Oder zeig uns irgend etwas auf der ganzen Welt, das ohne zureichenden Grund entstanden wäre! Unde ergo oritur voluntas? Dic, audiamus, discamus; aut ostende aliquid alicubi ortum esse cum unde non esset! Op. imp. c. J. 56. 60.

Zu beachten ist nun noch das Verhältniß des Willens zum Guten und Bösen, ob er nämlich gegen beide indifferent sei, oder zu einem derselben geneigt. Falls nun das Letztere zutrifft, so kann seine Neigung doch nie als necessitirend gedacht werden, indem sie ja nur Motiv ist, nicht physischer Einfluß. Und daher ist der Wille frei: die gute Willensneigung hat die metaphysische Möglichkeit des Bösen, die böse die Möglichkeit des Guten. Und sollte selbst eine dieser Neigungen zu stark werden, daß man es voraussehen könnte, der Wille werde ihr folgen, ja sollte sie selbst die eigentliche Vollbethätigung des Willens etwas beschränken und zum Voluntarium herabdrücken — frei bleiben seine Handlungen! Den Willen aber, der eine gute innere Neigung hat und ihrer Einladung folgt, nicht weil er muß, sondern weil er will, nennt man sittlich frei; während man da, wo böse Neigung ihm innewohnt und er ihr dient, von einem sittlich unfreien Willen redet. Die sittliche Freiheit ist somit etwas anderes, als die metaphysische; diese ist das Wesen des Willens, jene ist eine Eigenschaft dieses Wesens. Während die metaphysische nicht verloren gehen kann, da sie zum Begriff des Menschen gehört, kann die sittliche sowohl verloren gehen, als auch wieder gewonnen werden, ohne daß dadurch das Wesen des Menschen oder auch nur die metaphysische Freiheit verletzt würde.

Diese Bemerkungen mußten wir vorausschicken, um auch nur Einiges über Augustins Lehre vom Willen verständlich anfügen zu können; denn wir können natürlich nur die Hauptstellen ausheben aus der übergroßen Anzahl von Bemerkungen, die sich über diese Materie in seinen Werken finden. Augustinus bestimmt den Willen zu wiederholtenmalen als **animi motus** ***cogente nullo*** **ad aliquid vel**

adipiscendum vel non amittendum [1]). Unter cogere, coactio versteht er jede Nothwendigkeit, äußern Zwang und innere Nöthigung. Diese finden keine Stelle bei der Strebekraft, dem motus animi, die wir Willen nennen. Eine Strebekraft aber, die sich bewegt, ohne daß andere Mächte sie dazu zwingen können, ist frei; und wenn wir von Augustinus nur die einzige obige Definition des Willens hätten, müßten wir sagen, daß er den Vollbegriff des freien Willens erfaßt habe. Iste motus spontaneus est, heißt es 83 Qu. 9, 8; in nostra potestate est, et quia est in nostra potestate, libera est nobis. De gr. et lib. arb. 5; diese Bewegung ist in unserer Macht, nicht in der Macht anderer Ursachen [2]). Endlich, um den Begriff zu vervollständigen, um zur obigen negativen Definition noch die positive zu setzen, führen wir eine Stelle an aus De Civ. D. V, 9, 3: Humanae voluntates humanorum operum *causae* sunt — und zwar causae im eigentlichen Sinne, bewirkende Ursachen, nicht bloß mitwirkende (mitwirkende sind auch die Triebe); denn Augustinus spricht an letztgenannter Stelle von der Möglichkeit des (freien) Willens innerhalb der nothwendigen Ordnung der Welt und sagt, daß der Gang der Welt, dieses System nothwendiger Ursachen, die Freiheit nicht aufhebe, weil er so gesetzt sei, daß die freien, sich selbst bestimmenden Ursachen in ihm ihre Stelle finden. Der Wille des Menschen ist ihm also eine eigentliche Ursache, nicht bloß eine Mitursache, die in den Kreis der Welturſachen hineingezogen zum Mitthun genöthigt wäre, also eigentlich zu einer Wirkung herabsinken würde. Augustinus selbst

1) De nat. an. 4. De duab. an. I, 14. Op. imp. c. J. V, 40, 42. Retr. I, 15. u. a.

2) Vgl. de lib. arb. I, 12. III, 1. 3.

nennt den Willen **causa efficiens** [1]); und er weiß, was er mit diesem Terminus sagt, denn er kennt das System des Philosophen, der diesen Begriff zuerst fand; ja er scheint die Ansicht auszusprechen, daß nur die **causae voluntariae** wirklich **efficientes** seien, nicht die übrigen Ursachen in der Welt. Somit faßt Augustinus den Willen als ***causa efficiens*** **humani operis** und eben deßhalb als frei von jeglichem Zwange. Daraus ist aber ersichtlich, daß er den Vollbegriff des Willens erfaßte. Von diesem Begriffe aus operirt er auch durchgängig. Sein Motto, das immer wiederkehrt ist: man kann nicht ***nolens*** (d. i. ***coactus, necessarie***), sondern nur ***volens velle*** [2]); in diesen Worten ist seine ganze Theorie über den Willen beschlossen; sie führt er immer an, so oft man ihm entgegnet seine Theorie über Gnade und Sünde hebe die Freiheit auf, und sagt, es sei ja der Wille des Menschen, der das Gute und Böse thue [3]), und wenn der Wille, so doch offenbar nicht der Nichtwille d. h. doch nicht gezwungenes oder nothwendiges Handeln. Infolge des obigen Wortes denkt er sich die Mitursachen (Motive) auch nicht als necessitirend auf die Willensursache, wohl aber so daß sie die reinfreie Bethätigung des Willens etwas beschränken, das **liberum** zu einem bloßen **voluntarium** herabdrücken können. Die Termini **spontaneum, voluntarium, liberum** sind bei ihm zwar nicht fixirt, in der von uns oben angegebenen Weise: er braucht alle drei wechselweise. Aber das Wesen der Sache, nämlich verschiedene Stufen oder Formen der Freibethätigung kennt er ganz genau [4]) und daß dies von

1) Vgl. De Civ. D. XII. 6. 9.
2) Vgl. de duab. an. I, 14. De lib. arb. III, 3. 7.
3) Vgl. Kuhn, Dogm. I, 2. 928.
4) Vgl. Schaff, Gesch. der alten Kirche.

vielen seiner Interpreten nicht beachtet wurde, ist ein Hauptgrund ihrer falschen Auslegungen. Augustin spricht mehreremal von einer **voluntas plena et libera**, der er die **voluntas non plena** oder bloß die **voluntas** entgegenstellt, z. B. **Ep. ad Hil. 157, 8. Ep. ad Arment. 127, 5,** besonders aber **de sp. et lit. 31**; hier sagt er, einer der dem Zwange folge und nicht widerstehe (während er doch widerstehen könne), handle zwar nicht **plena et libera voluntate, sed tamen non nisi voluntate**, woraus klar hervorgeht, daß er vom Vollbegriff der Freibethätigung eine geringere Form unterscheidet. Ebenso ist unzweifelhaft, daß er überall, wo er sagt, man könne doch nicht **nolens**, sondern nur **volens velle**, d. h. wo einmal kein Naturprozeß, sondern eine Willensbewegung vorliege, müsse jedenfalls der Wille dabei sein, zunächst an das Wesen des Willens in allgemeinster Form d. i. an Voluntarietät denkt, über welche das **Liberum** als nähere Bestimmung und Vervollkommnung dieser allgemeinsten (aber eben weil allgemeinsten auch unveräußerlichsten) Form sich erhebt. Augustin kennt also freie, freiere und freieste Handlungen. Aber allerdings — und dies ist zu beachten — fallen ihm diese Stufen der Freibethätigung nicht auseinander, wie z. B. den Jansenisten, die sagen, das **voluntarium** könne auch **necessarie** geschehen; sondern die niedern enthalten die höhern im Keime und sind Voraussetzungen derselben. Daher gilt ihm der Mensch als frei, auch wenn diese Freiheit beschränkt ist, und es kommt ihm absurd vor zu sagen, irgendwo sei ein **velle** und doch zugleich eine Nöthigung: **Voluntas est animi motus** ***cogente nullo*** [1]).

1) **Conf. VIII, 59. 10. Op. imp. I, 101.**

Unter den Einflüssen auf den Willen steht ihm natürlich oben an die im Willen selbst liegende innere Neigung, besonders die Neigung zum Guten oder Bösen. Während Pelagius, den Willen ganz abstrakt auffassend, nur immer die höchste Spitze desselben, die Indifferenz oder Selbstthätigkeit im Auge hatte und deßhalb dem Willen keine innere Neigung, weder zum Guten noch zum Bösen, zuschrieb, betonte Augustinus stets fort, daß der Wille nie in dieser Weise indifferent sei, sondern immer eine innere Neigung entweder zum Guten oder zum Bösen habe [1]). Hat nun Augustinus diese innere Neigung als necessirend gedacht, wie verschiedene Theologen ihn auslegen wollten? Wenn wir seine eben dargelegten Hauptsätze über das Wesen des Willens, die sich stets wiederholen, ins Auge fassen, müssen wir mit Nein antworten. Allerdings sagt er, der Mensch folge faktisch der innern Neigung und diese gewinne auch mitunter (durch Gewohnheit) so viel Einfluß, daß sie die volle Freiheit beschränke und eine necessitas quaedam entstehe [2]), die felix necessitas boni oder die misera, dura necessitas mali. Aber andererseits verwahrt er sich ganz energisch gegen die Meinung, als sei darunter eine wirkliche Nothwendigkeit zu verstehen; denn es sei ja der Wille des Menschen, der das Gute oder Böse wolle d. h. volens, nicht nolens wolle. Er sagt auch zu wiederholtenmalen, der Mensch habe, wenn er innerlich auch geneigt sei zum Guten, stets die volle Möglichkeit zum Bösen, woraus hervorgeht, daß er sich die felix necessitas boni keineswegs als wirkliche necessitas dachte [3]). Nur beim entgegenge-

1) De pecc. mer. II, 18. u. a.
2) Conf. VIII, 5.
3) De Civ. D. XV, 21. De pecc. mer. II, 18.

Digitized by Google

setzten Fall scheint es anders zu sein, nämlich wenn der Mensch einmal geneigt ist zum Bösen. Ein solcher, lehrt Augustin, könne das Gute nicht mehr thun aus sich, sondern bedürfe absolut der Hilfe der göttlichen Gnade. Ist nun der Mensch in diesem Zustande noch frei d. h. hat er noch eine Möglichkeit des Guten, oder ist diese nicht vielmehr total verloren gegangen? Und wenn dann die Hilfe der Gnade kommt, ist der Mensch frei in diesem Augenblicke? Beantworten wir zunächst die erste Frage. Luther und verwandte Theologen haben Augustin so verstanden, als lasse er dem sündhaften Menschen nunmehr die Freiheit zum Sündigen, oder zu rein profanen Dingen, keineswegs aber die Freiheit zum Guten. Es ist nun allerdings jene Möglichkeit gewiß keine, die selbst erst einer Bedingung bedarf, um Möglichkeit zu sein. Und wenn Augustinus die Sache sich so dachte, daß auch die reine Möglichkeit erst durch die Gnade gegeben werde, so ist es sicher, daß er dem sündhaften Menschen vor Eintritt der Gnade die Möglichkeit d. i. Freiheit zum Guten abspricht und ihm bloß noch die Freiheit zum Sündigen läßt. Aber so dachte sich eben Augustinus den Fall gar nicht; die Gnade ist nach ihm nicht nothwendig, um erst die bloße Möglichkeit des Guten, das Wollen schlechthin herzustellen, sondern um die Wirklichkeit, ein wirksames Wollen hervorzubringen. Die Möglichkeit zum Guten liegt im Wesen des Willens, sonst wäre velle nicht velle. Aber diese Möglichkeit ist eben nichts als Möglichkeit und kommt durch sich nie zur Wirklichkeit. Diese kommt eben von der Gnade, welche dem Willen die Kraft gibt von der bloßen Möglichkeit, über die er nicht hinauskommt, zur Wirklichkeit zu gelangen. Daher sagt Augustin, der conatus zum Guten sei zwar da, aber er sei nichts ohne die Gnade

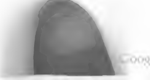
d. h. er bringe es zu keinem effectus: Voluntatem quidem liberam mihi dedisti, sed sine te nihil est mihi conatus meus: adjutor meus esto, Deus salutaris meus [1]). Und ein andermal [2]) beruft er sich auf das Wort des Apostels: velle mihi adjacet, perficere autem bonum non invenio: das Wollen schlechthin, die Möglichkeit besitze ich schon, aber das Vollbringen, die Wirklichkeit finde ich nicht in mir. Augustinus fügt aber zu diesen Worten hinzu, daß diejenigen, welche die Sache nicht recht verstehen, d. h. verschwommen und nicht streng begrifflich auffassen, meinen, der Apostel hebe mit diesen Worten die Wahlfreiheit auf: his verbis videtur non recte intelligentibus velut auferre liberum arbitrium. Sed quomodo aufert, cum dicat, velle mihi adjacet? Certe enim ipsum velle in potestate est, quoniam adjacet nobis; sed quod perficere bonum non est in potestate, ad meritum pertinet originalis peccati. Die gleiche Frage: quomodo aufert liberum arbitrium? kann man an die obgenannten Interpreten Augustins stellen. Wird denn die Möglichkeit der Wahl des Guten geleugnet im gefallenen Menschen, wenn man sagt, derselbe könne aus sich das Gute nicht mehr thun, habe eigene Kraft, um nur noch das Böse zu vollbringen? Keineswegs; denn wenn der Mensch das perficere, das Vollbringen, oder das velle als wirksames Wollen nicht in sich findet und es nur von Gott erhalten kann, so folgt daraus doch nicht, daß er auch das ipsum velle, die Wahlfreiheit schlechthin, nicht in sich habe.

Wenn nun aber die Gnade kommt (natürlich ist die gratia

1) En. II. in Ps. XXVI, 17.
2) Ad Simplic. I, 1. 11.

efficax gemeint), wenn die voluntas a Deo praeparatur ad bonum, ist der Wille in diesem Augenblicke frei? Nach Augustinischer Lehre ohne Zweifel. Denn die Gnade, — obgleich sie absolut nothwendig ist und dem Werthe nach causa principalis und obgleich sie, einmal dem Willen mitgetheilt (vollziehe sich nun diese praeparatio voluntatis auf diese oder jene geheimnißvolle Weise), denselben so motivirt, daß er ihr faktisch folgt, — die Gnade gilt Augustinus doch nicht als causa efficiens der Willenshandlung: sonst wäre ja *velle* nicht *velle!* Oder mit andern Worten: die sogenannte irresistible Wirksamkeit der Gnade, von der Augustin mitunter spricht, kann nicht als physischer Eingriff gefaßt werden, denn in diesem Falle wäre eben die Gnade und nicht mehr der menschliche Wille causa efficiens der Handlung [1]). Deßhalb sagt er: voluntas, quae praeparatur [2]) a Deo, non cogitur velle bonum; si enim cogitur non vult, et quid absurdius, quam ut dicatur nolens velle. Absit, ut a nobis dicatur, ita praeparari a Deo voluntatem, ut bonum velle cogatur [3])! Liberum ergo arbitrium evacuamus per gratiam? Absit, sed magis liberum arbitrium statuimus [4]). Wer immer diese Aussprüche Augustins über das Verhältniß von Freiheit und Sünde und Freiheit und Gnade consequent durchdenkt, wird finden, daß allen sein Fundamentalsatz über die Willenstheorie zu Grunde liegt: man kann nicht nolens, sondern nur volens velle. Ein velle, das zugleich nothwendig,

1) Op. imp. c. J. I, 101. Ep. ad Hilar. 157, 10.
2) Vgl. p. 448.
3) De correp. et grat. 13, 38. 14, 45.
4) De sp. et lit. 30.



necessarium oder **coactum** d. h. **nolens** wäre, ist ihm ein hölzernes Eisen, ein Absurdum. Bajus und Jansenius erfaßten diesen Begriff des velle, der im Volunterium so gut liegt als im Liberum, durchaus nicht, oder, wenn man will, sie faßten ihn nicht scharf genug und kamen so zu der Ansicht, daß das Voluntarium auch necessarie geschehen könne; **quid absurdius**, würde der logisch denkende Augustin sagen. Indeß hüten wir uns, ihm zu viel zuzutrauen. Op. imp. c. J. 55 sagt er ja: **Sunt et voluntaria necessaria, sicut beati esse volumus et necesse est, ut velimus.** Hebt er hiemit nicht das auf, was wir vorhin von ihm hörten? Durchaus nicht. Das ist nämlich auch ohne weiteres Nachdenken klar, daß der Wille kein absolutes **ens mobile** ist, das bloß da wäre, um sich eben aus sich selbst zu bewegen; sondern er hat durch seine Natur auch seine Bestimmung. Diese Bestimmung (Determination) liegt aber gleichsam über seiner Natur, er unterliegt ihrer **necessitas**; die Wahlfreiheit aber liegt innerhalb seiner Natur und hier kann es keine **necessitas** geben, sonst wäre velle nicht velle. Es läßt sich nun leicht zeigen, daß **velle beatum esse** als solches nicht der Wahlfreiheit angehört, sondern die Natur des Willens ausmacht, eine Grenze der Wahlfreiheit bildet. Denn **velle beatum esse** ist eigentlich nur ein breiterer Ausdruck für **velle** schlechthin: **velle** heißt eben frei nach etwas streben und das Etwas ist naturnothwendig ein Gut. So ist die **necessitas beatum esse** eine Begrenzung, nicht aber eine Aufhebung der Wahlfreiheit. Es finden sich mehrere der obigen ähnliche Stellen bei Augustin [1]); alle lösen sich aber durch die Unterscheidung

1) Conf. Bellarmin. **Disp. III. tom. de grat. et lib. arb. III, 6.**

Digitized by Google

einer doppelten **necessitas**, wozu Aug. de Civ. D. V, 10 selbst den Ansatz macht.

Früher lernten wir eine Determination des Willens kennen durch die Motive, die er braucht, um in Bewegung zu kommen; und soeben eine Determination durch seine eigene Natur, der gemäß er sich bewegen muß. Aus beidem geht hervor, daß der Wille nicht schrankenlose Kraft der Bewegung, sondern geordnete freie Strebekraft des Geistes ist. Als freie Strebekraft innerhalb einer bestimmten Ordnung faßt ihn auch Augustin durchgängig auf. Daher gilt ihm das Liberum als solches, ganz abstrakt gedacht, wo man gleich leicht alles Mögliche thun könnte, nicht wie den Pelagianern als die höchste Form des Willens. Die höchste Form desselben ist ihm vielmehr eine bestimmte Richtung des Liberum, die Richtung auf das Gute. Das ist die höchste Stufe der Willensthätigkeit und das Ziel, dem sie zustreben soll: sich in der Sphäre des Guten zu bewegen [1]). Erst diese Thätigkeit verdient in Wirklichkeit den Namen „Freiheit"; erst sie ist „wahre Freiheit." Wo dagegen der Wille den Motiven des Bösen folgt, da ist er zwar dem Wesen nach frei, aber diese Freiheit verdient eigentlich den Namen Freiheit gar nicht: denn ist das nicht Sklaverei, wenn der Mensch dem folgt, das er beherrschen sollte? Quomodo voluntas libera est, cui dominatur iniquitas? Ep. ad Hil. 157, 8. Voluntas non libera dicenda est, quamdiu est vincentibus et vincientibus cupiditatibus subdita! Ep. ad Anast. 145, 2. Diese Unterscheidung Augustins zwischen dem Wesen der Willensfreiheit schlechthin und der vollkommensten Form dieses

---

1) Ep. ad Hil. 157, 8. Contr. Sec. M. 19.

Wesens, kurz zwischen Freiheit und (wahrer) Freiheit ist sehr wichtig und ihre Nichtbeachtung hat grobe Verstöße der Interpreten zur Folge gehabt. Während dem sündhaften Menschen das Wesen der Freiheit bleibt, so fehlt ihm doch der Kern dieses Wesens, die wahre Freiheit: er ist frei und doch nicht frei. Augustin sagt: **semper est in nobis voluntas libera, sed non semper est bona (i. e. vere libera)**: metaphysisch frei sind wir immer, aber die sittliche, die wahre Freiheit geht uns oft verloren [1]). Und hier haben wir ein neues Moment zur Erklärung jener Stellen, in welchen Augustin dem gefallenen Menschen die Freiheit abzusprechen scheint: er meint dabei nicht das Wesen der Freiheit, sondern die richtige Bethätigung dieses Wesens, die „wahre" Freiheit. Diese hat der gefallene Mensch verloren — **perdidit liberum arbitrium** [2]); und er hat in sich auch die Kraft nicht, dieselbe wieder zu gewinnen, eigene Kraft hat er nur noch zum Sündigen — **nonnisi ad peccatum valet** [3]).

Diese Andeutungen über die Willenstheorie Augustins mögen genügen. Obgleich wir ein definitives Urtheil einer ganz genauen Studie speciell über dieses Problem reserviren, so glauben wir doch aus unzweideutigen Aussprüchen Augustins solche Gesichtspunkte gewonnen zu haben, von denen aus die schwierigen Stellen, welche die Reformatoren und Andere geltend machten, ins rechte Licht gestellt werden. Die drei Hauptgesichtspunkte aber bestehen darin:

1) daß Augustin den Willen als **motus cogente nullo** oder positiv als **causa efficiens** der menschlichen Handlung

1) De gr. et lib. arb. 15.
2) Enchir. 30.
3) C. duas ep. P. II, 5. III, 8. Op. imp. I, 97.

betrachtet und infolge dessen allem, was auf den Willen einwirkt, nur den Charakter einer Mitursache zuerkennen kann [1]), einer Mitursache, die allerdings so reizend und angenehm (violentia gratiae suavis sagt Augustin Sermo 131, 2) sein kann, daß der Wille ihrer Einladung sofort folgt; die jedoch (liege sie nun in einem Objekte oder in einer Neigung des Willens selbst) niemals so gedacht werden kann, als würde sie Handlungen nothwendig machen: — eine nothwendige Willenshandlung ist ein hölzernes Eisen; kurz einer Mitursache, die wenn auch sehr intensiv, so doch nicht als physisch, sondern als moralisch d. h. der Natur des Willens gemäß wirkend zu denken ist. 2) Daß Augustinus verschiedene Stufen oder Formen der (metaphys.) Freiheit annimmt, das was später die Scholastik mit spontaneum, voluntarium und liberum bezeichnete, 3 Formen, die nicht auseinanderfallen, etwa so, daß das voluntarium auch necessarie geschehen könnte, sondern die innerlich zusammenhängen und sich verhalten wie frei, freier und am freiesten. 3) Daß Augustin der metaphysischen Freiheit die sittliche entgegenstellt und in ihr die höchste Form der Willensfreiheit: „wahre Freiheit" erblickt; umgekehrt aber da, wo diese höchste Form der Freiheit nicht ist, gar keine wahre Freiheit mehr zugeben will.

Augustin selbst erkannte die Schwierigkeiten der Frage über den Willen sehr klar, die eben darin bestehen, daß unser Denken die Sache nicht ganz erfaßt, insbesondere nicht in einem Denkakte erfaßt d. i. nicht auf eine Formel bringen kann. Deßhalb sagt er De grat. Chr. 47 unüber-

---

1) Die Termini „wirkende Ursache" und „Mitursache" sind nicht in populärem, sondern strikt metaphysischem Sinn zu nehmen.

trefflich: *Quando defenditur liberum arbitrium negare dei gratia videtur; quando autem asseritur dei gratia, liberum arbitrium putatur auferri.* Er aber will beides. Und deßhalb hat man sich sehr in Acht zu nehmen, einzelne Stellen einseitig zu premiren: sie müssen miteinander verbunden und durch einander ergänzt werden, falls Augustins Geist darin liegen soll.

Wichtig für unsern Zweck sind noch die Fragen, wie Augustinus das Verhältniß von Trieb und Willen und von Vernunft und Willen im Menschen bestimmt habe. Was das erstere betrifft, so haben wir schon gehört, daß Trieb und Wille wesentlich verschiedene Strebeformen des Menschen sind. Denn während der Trieb reine Naturbewegung ist und ganz den Gesetzen des physischen Geschehens unterliegt, gehört der Wille einer höhern Ordnung an, steht über der Natur. Zwar gelten auch von ihm die Universalgesetze alles Geschehens, aber sie kommen in einer höheren, geistigeren Art zur Geltung, als dies bei der niedern Natur geschieht. Eben weil nun der Wille über den Trieben steht, können diese zu Objekten seiner Bethätigung werden: sie laden ihn ein, sich ihnen zuzuwenden, der Wille aber kann ihnen zusagen oder absagen. Augustin unterscheidet Trieb und Willen sehr genau, wenn er z. B. sagt: natura aliquid facere und voluntate facere [1]), wenn er spricht von motus animi, qui voluntati obediunt, oder non obediunt; oder sagt: voluntas motibus consentire, obedire, servire oder non consentire potest. Was aber das Verhältniß von Vernunft und Willen anbelangt, so ist einmal zu sagen, daß Augustin ohne selbstbewußtes, vernünftiges Denken freies

1) De lib. arb. III, 1. De duab. an. XII, 17.

Wollen gar nicht für möglich halte. Die ratio ist die Vorbedingung der libera voluntas. Deßhalb sagt er De Civ. D. V, 9 man könne die motus der Thiere eigentlich nicht voluntates nennen, weil ihnen die ratio, die vernünftige Ueberlegung fehle. Sodann aber ist zu bemerken, daß die Vernunft die ewigen Gesetze des Wahren und Guten in sich trägt, daß sie der herrlichste Theil der Seele ist, in dem sich das Bild der Gottheit reflektirt. Hieraus ergibt sich aber ihr Vorrang vor allen andern Kräften der Seele, besonders auch ihre Stellung zum Willen. Dieser ist Strebekraft und geht wie alles Streben des Menschen auf ein Gut [1]). Die Vernunft nun zeigt ihm das wahrhaft Gute und sagt ihm, er soll diesem zustreben. Insbesondere sagt sie ihm, daß das wahrhaft Gute im Göttlichen, Ewigen ruhe, nicht im Weltlichen, Zeitlichen und daß er deßhalb die motus coelestes lieben und befriedigen soll vor den motus terreni [2]). Thut das der Wille, so ist er ein durch die Vernunft geleiteter, „vernünftiger Wille" — rationalis voluntas c. J. 18, 14. 68; thut er es nicht, so ist er „unvernünftiger Wille". Im ersteren Falle macht er sich das Gute, welches die Vernunft ihm zeigt, selbst zu eigen; im letztern Fall verliert er es und wird mangelhaft und schlecht. So sind Vernunft und Wille eng miteinander verbunden [3]) und wir können die Vernunft vergleichen mit dem Auge, durch das und in dem wir das Gute sehen, den Willen

1) Op. imp. c. J. 55.

2) De im. an. 8. De Gen. ad lit. VIII, 20. C. J. V, 7. Tract. XXIII. in Jo. ev. 5.

3) Augustin stellt intellectus und actio, consilium und executio, ratio et appetitus rationalis einander gegenüber; sie sind duo, aber in mente una. De Tr. II, 3.

mit der Kraft, durch die wir zum Guten kommen, uns dasselbe selbstbewußt aneignen, selbst gut werden; oder aber durch den wir, falls wir uns vom Guten abwenden, das Böse uns zu eigen machen. So ist der Wille der Grund und Quellpunkt unserer sittlichen Beschaffenheit, unserer Persönlichkeit. Wir werden durch ihn hinausgehoben über die Sphäre des reinen Naturwesens, das nothwendig bestimmt wird von andern Ursachen und das Resultat der es umgebenden Kräfte ist, und werden hineingestellt in die Sphäre des ethischen Wesens, das sich selbst zu dem macht, was es ist, sich selbst seinen Werth oder Unwerth gibt. So ist der Wille unser eigentlichstes Wesen; Augustin sagt: Voluntates earum naturarum, quarum sunt, faciunt qualitates; magis excipiamus nomen ex voluntate, quam ex natura (C. J. I, 8, 37) und noch schöner: Voluntas est in omnibus: immo omnes nil aliud quam voluntates sunt (De Civ. D. XIV, 6).

Hiemit können wir unsere Untersuchung über die philosophische Anthropologie Augustins, sofern sie Grundlage ist für das Folgende, beschließen. Auf seine theologische Anthropologie einzugehen wird uns der zweite Theil unserer Untersuchung (Ursprung der Concupiscenz) Gelegenheit geben. Sollen wir aber aus dem Bisherigen, in dessen Natürlichkeit und Tiefe sich klar Augustins großer, Empirie und Speculation verknüpfender Geist manifestirt, und sich zeigt, daß er, obgleich sonst von Platonismus und Neuplatonismus beeinflußt, doch nicht bloß irgend einer Philosophenschule sich hingab, sondern selbst prüfte, — sollen wir die Hauptpunkte kurz hervorheben, so scheint uns das Wichtigste zu sein: einmal die Anschauung, daß die anima das durchgehend Prinzipale im Menschen ist; aus ihrer Natur heraus

entwickelt und äußert sich der ganze Mensch, sowohl nach seiner sinnlichen als geistigen Seite. Sodann, daß der Mensch kein bloßes Naturwesen ist, kein wenn auch noch so gesteigertes Thier; daß er vielmehr hinausgehoben ist über die Sphäre der reinen Naturwesen durch seine Vernunft und seinen Willen. Durch jene erkennt er Gutes und Böses, durch diesen wird er selbst eine gute oder böse Persönlichkeit.

3.

Proben Syrischer Hymnologie, aus dem Urtext übersetzt

von

P. Pius Zingerle,

Benediktiner von Marienberg.

Vorbemerkung.

Im Jahrgange 1866 dieser gehaltvollen und mit Recht sehr geschätzten Quartalschrift finden sich unter dem Titel „Analecta Syriaca“ Hymnen u. s. w. des Nestorianischen Breviers mitgetheilt von Dr. J. M. Schönfelder. Weil dieser Beitrag Aufnahme fand, verfiel ich auf den Gedanken, aus den vielen syr. Gesängen, die ich in Rom abgeschrieben, auch ähnliche Proben syr. Hymnologie für die Quartalschrift mitzutheilen. Die Handschriften, woraus ich die Stücke wählte, sind ein Sacerdotale Maronitarum und dann Codices, welche meist religiöse Poesieen Nestorianischer Dichter enthalten. Da die Maroniten eine edle Nation sind, die sich, da sie zuvor Monotheleten waren, gegen Ende des 12. Jahrhunderts mit der Römischen Kirche vereinigten, glaube ich füglich zuerst Beiträge aus diesem Sacerdotale, oder Manuale sacrum für Priester liefern zu sollen.

Der Codex, woraus ich das mir gut Scheinende ab=

Digitized by Google

schrieb, ist freilich eine jüngere Abschrift, erst 1773 gemacht, und zwar von einem gewissen Anton Assemani, der wohl von der Familie gewesen sein wird, aus welcher der berühmte Herausgeber der werthvollen Bibliotheca orientalis und anderer werthvoller Werke, Joseph Simon Assemani, dann dessen Bruder Jos. Alois, und Neffe Stephan Evodius hervorgingen.

Von Jos. Alois haben wir den Codex Liturgicus Eccles. universae in 13 Quartbänden, und von Stephan Evodius die Acta Martyrum Orientalium et Occidentuliam in 2 Foliobänden. Bei der Auswahl richtete ich mein Augenmerk besonders darauf, ob die mitzutheilenden Proben nach meinem unmaßgeblichen Urtheil nicht ohne poetischen Werth seien. Bekanntlich sind die Ansichten in Sachen des Geschmackes freilich oft sehr verschieden. Ein anderer Mitarbeiter würde hie und da vielleicht anders gewählt haben.

Nach dieser Vorbemerkung mag nun die Auswahl beginnen.

1.

Aus dem Taufritus des Jacob v. Edessa, Monophysit.

Corusuto [1]) des Diaconus vor der Taufe, in Versen von 7 Silben. deren je 4 eine Strophe bilden.

Fleh'n wir zum verborgnen Vater
Und zum hehren heil'gen Sohne,
Und zum hl. Geist, dem Tröster,
Daß er heilige die Taufe!

1) Corusuto wird der Aufruf genannt, den ein Diaconus mit den Worten intonirt: „Beten wir im Frieden zu Gott." Man könnte den Ausdruck auch mit dem Worte Proclamation geben.

Du, vom Vater aufgegangen
Hast die Taufe uns eröffnet.
Höchster du, der sich erniedrigt'
Heiligtest getauft das Wasser!

Sieh: dein Glanz erschreckt der Engel
Reihen in dem Himmel oben,
Und der Sohn der Unfruchtbaren [1])
Legte dir die Hand aufs Haupt.

Nimm, o Herr, in deiner Gnade
Auf die Lämmer, die zur Taufe
Kamen, auf zu deinen Herden
Mit den Lämmern, die zur Rechten [2]).

Oeffne deine Thor', o Kirche!
Nimm sie auf, die reinen Lämmer
Die zur Taufe heute kamen
Mit der Glorie Kleid geschmücket!

2.

Auf die Erscheinung Christi bei seiner Taufe.

Auch im 7sylbigen Versmaße; jede Strophe hat ebenfalls 4 Verse. Der Auktor ungenannt.

Heut sollen sich die Engel freu'n,
Die Erd' und Alles, was auf ihr,
Die Meer' und Quellen, Teiche auch;
Denn zu der Taufe kam ihr Herr.

In dieser Nacht ging Licht uns auf,
Erfreuend Erd' und Himmel; denn

1) Johannes d. T., Sohn der greisen Eltern Zacharias und Elisabet.
2) Die einst zu deiner Rechten stehen werden.

Im Jordan tauft' Johannes ihn
Wie es sein Wohlgefallen war.

Die Himmlischen [1]) erstaunten heut,
Und Schauder fühlten ihre Reih'n,
Da Er, der Sühner jeder Schuld
Der Menschen, selbst zur Taufe kam.

Ob Quellen schwebte deine Macht,
Es heiligte dein Schweben sie,
Und heilig nun erzeugten sie
Ein neu Geschlecht zu deinem Ruhm —

Es sah'n die Wasser dich, o Herr [2]),
Und schaudernd bebten sie vor dir;
Durchs Feuer und den heil'gen Geist
Kam über sie dann Heiligung.

Die Wächter [3]) kamen reihenweis'
Hernieder von des Himmels Höh'n
Am Jordan standen jubelnd sie,
Da ihren Herrn sie taufen sah'n.

3.

Die nächtliche Weihe des Wassers zur Feier der Epiphanie.

In dieser Nacht
Ward der Jordan hell.
Er ward entbrannt von feur'ger Glut,
Da sich die Flamm' hernieder ließ
Zu heiterm Spiel in seiner Flut.

1) Bewohner der Höhen, Engel.
2) Psalm LXXVI, 17.
3) Die Engel, so genannt bei Daniel IV, 6. 14.

In dieser Nacht
Wallt' auf der Strom
Und seine Wogen drängten sich
Zum Segen durch die Schritte des
Erhab'nen, der zur Taufe kam.

In dieser Nacht
Kam Segen zu
Den Quellen und den Strömen all;
Denn unser Heiland heiligte
Sie, weil die Taufe er empfing [1]).

In dieser Nacht
Kommt, freu'n wir uns
Und bringen jubelnd Lob und Preis
Ihm dar, der uns an diesem Tag [2])
Die Taufe zur Versöhnung gab!

Und rufen laut wir:
„Erbarmen, Herr,
Schenk' deiner Kirch' und ihrem Volk,
Die dein Erscheinen ehren hoch
Und deine Tauf' verherrlichen!"

Aus dem Ritus der Palmenweihe am Palmsonntage.

Ein Gesang, genannt cyclicus canon.

Im 7sylbigen Versmaße; 6zeilige Strophen.

Kommt, Brüder, freu'n wir jubelnd uns
An diesem Hosianna-Tag!

---

1) Im Syr. wörtlich: „Durch seine Taufe vom Johannes."
2) wörtlich: Am Tage seiner Epiphanie.

An ihm zog feierlich der Herr [3])
Auf einem Füllen in Sion ein,
Und ward von Kindern hochgelobt
Mit Palmenzweigen eingeführt.

Der auf dem Rücken der Cherubim
Getragen in der Höhe wird,
Ward sich erniedrigend ein Mensch
Und ritt ein Füllen der Eselin,
Und Knaben mit des Oelbaums Zweigen
Frohlockten singend [2]) vor ihm her.

Die ganze Stadt ward aufgeregt
Durch das Geschrei der Knaben dann,
Da sie Hosanna-Lieder sangen
Her vor dem König, jubelnd laut:
„Preis Ihm, der kam und kommen wird!
Hosianna ihm, dem Davidssohn!"

Ihr Völker all' klatscht in die Händ'
An diesem Hosianna-Fest,
Und singet Jubelpsalmen ihm,
Der alle eure Feste krönt!
Kommt, rufen mit den Kindern wir:
„Hosianna Ihm, dem Davidssohn!"

„Frohlock' erfreut und singe Lob!"
Sprach einst zu Sion Zacharja [3]),
Entgegen zie'h dem Bräutigam [4])

1) wörtlich: „unser Heiland."
2) wörtlich „mit Hosianna-Rufen."
3) Zachar. IX, 9.
4) Im Urtext steht: „deinem Herrn."

Denn sieh: Er kam, wie er gesagt,
Und Kinder schreien vor ihm her:
„Hosianna Ihm, dem Davidssohn!“

Ja, laßt an diesem heil'gen Tag
Mit Hosianna singen Preis
Ihm, der auf einem Füllen ritt [1])
Und rettete die ganze Welt!
Seht, Engel mit den Menschen auch
Lobsingen mit Hosianna ihm.

Doxologie.

Lobpreis sei dir, o Herr, und Dank,
O König ew'ger Glorie!

Aus dem Ritus der Adoratio Crucis.

Eine Apostrophe an die Geschöpfe zur Theilnahme am Leiden Christi.
Vierzeilige Strophen von siebensylbigen Versen.

Geschöpfe kommt, beweinet ihn
Der hängt am Kreuze, euren Herrn!
Zieh, Sonne, deine Strahlen ein,
Zu decken deines Schöpfers [2]) Schmach!

Herab, geh' auf im Reich' der Nacht,
Wo dein Erschaffer nun erscheint,
Daß ihn die Todten unten [3]) seh'n
Und wissen, Er erwecke sie!

Erzittre, Erd', und beb' erschreckt!
Auf dir ward ja dein Herr verhöhnt.

---

1) wörtlich: auf einem schlechten Eselsfüllen.
2) wörtlich: „deines Herrn.“
3) wörtlich: die Todten der Unterwelt.

Thu auf dein Mund, verlang' sein Blut,
Von seinen Kreuzigern dort! [1])

Wo ist dein Schwert nun Michael,
Das Völker hingewürgt?
Wo ist dein Eifer Gabriel,
Du starker Feuergeist? [2])

Nackt hangt am Kreuze euer Herr;
Was steht ihr schweigend still?
Des Weltalls Schöpfer wird beschimpft;
Warum rührt ihr euch nicht? [3])

O Tempel, zeige deinen Schmerz
Dem Zion ohne Fest!
Zerreiß den Vorhang; klage laut,
Daß schied der heil'ge Geist!

Preis sei, o Herr des Weltalls, dir,
Daß stumme Wesen selbst
Dich ehrten [4]). Preis dir, Herr der Höh'n,
Der frei sich kreuzigen ließ [5])!

Preis sei dir, weil das Kreuz dich trug,
Der trägt die Höh' und Tiefe!
Preis dir, daß dich das Grab umschloß,
Der rings die Erd' umschließt!

---

1) wörtl.: „von den Kreuzigern, den Söhnen Sions."
2) wörtl.: „Mann von Feuer". Die Engel als Wesen aus Feuer und Licht gedacht.
3) „O ihr Feurigen" steht noch im Texte.
4) Wie der Vorhang des Tempels und Felsen durch ihn zerreißen. Matth. XXVII, 51.
5) wörtl.: „Der du von Erdbewohnern freiwillig dich kreuzigen ließest.

Preis sei von deiner Schöpfung dir,
Die du durchs Kreuz erlöst!
Die Todten [1]) sollen preisen dich
Weil ihnen dein Licht erschien.

Lob und Verherrlichung sei dir,
Verborg'ner aus des Vaters Schooß;
Dem Vater, der dich sandte, und
Dem heil'gen Geist sei Ruhm!

Preis sei, o hoher Priester, dir,
Dem's Mensch zu werden gefiel;
Anbetung deinem Vater und Lob,
So wie dem heil'gen Geist!

Ermahnung zur Buße. Vom hl. Ephräm.

Aus dem sogenannten Ritus der Kerze, eines feierlichen Bittgebetes für Sünder. Dr. Gust. Bickell hat in seinem Conspectus Rei Syrorum literariae von S. 78, Anm. 14 an diesen Ritus ganz in das Lateinische übersetzt mitgetheilt. Im Syrischen ist der Gesang alphabetisch.

O Sünder, bebe
Vor dem Gerichte
Und vor der Pein,
Die in der Höll ist!

Erflehe hier schon
Für dich Verzeihung,
Bitt' deinen Herrn
Für dich um Gnade!

Such' hier Erbarmung
Noch vor dem Scheiden,

1) Im Syr. steht noch: der Unterwelt.

Digitized by Google

Um nicht vom Tode
Zur Höll' zu ziehen!

Sehr furchtbar ist es,
Wenn einst der Richter
Vor das Gericht zieht
Den freien Willen.

Denn wer dann sagt:
„Ganz schuldlos bin ich",
Der macht sich selbst
Verdammungswürdig.

Der Mund, der bekennt:
„Ach, schuldig bin ich!"
Findet Erbarmen
Dort vor dem Richter.

O großes Wehe
Ueber dem Trägen,
Der sein Talent
Nutzlos vergrub!

Großer Schrecken
Erfüllt die Seele,
Wann sie befragt wird,
Was sie verübte.

Um Brüder sieht sie [1])
Sich um und Freunde,
Ob sie wohl kommen
Ihr beizustehen.

---

1) Im Texte steht noch „beim Gerichte".

Sie vergißt den Reichthum
Und alle Güter
Und Wohllust und
Ergötzungen.

Sie ruft um Wehe
Ueber Alles, was sie
Mehr als nöthig
In der Welt besaß.

Wie schrecklich, Brüder,
Ist jene Scheidung [1]),
Die Gott am Tage
Der Prüfung macht!

Wohin dann flieh' ich
Vor der Bedrängniß?
Wo find' ich Zuflucht?
Wo einen Beistand?

Was soll ich thun,
Verdammungswürdig?
Ich selbst war ja
Zum Schaden mir.

Ach, welches Auge
Und welcher Geist wohl
Vermag zu schauen
Das Schreckensfeuer?

Der Satan aber,
Der Verführer,

1) Der Guten und Bösen auf die rechte und linke Seite

Digitized by Google

Betrog mich durch
Die eitle Welt.

O Herr, wirf mich
Nicht mit den Frevlern
Und mit den Sündern
Ins Höllenfeuer!

Schön und herrlich
Ist jenes Reich,
Das du, Erbarmer,
Gibst den Erwählten [1]).

Dein Kreuz, unser Herr,
Sei mir zur Brücke,
Darauf zu wandeln
Hin zu der Rechten!

Mit ihm, dem du
Den schönen Schlüssel
Zum Reich der Höh'n
Als Pfand [2]) gegeben.

Mit der Jünger Haupte,
Dem Sohne des Jona [3]),
Herr, mach' mich würdig
Des Brautgemachs!

O fleht für mich,
Ihr zwölf Apostel,

---

1) wörtlich: „Deinen Auserwählten bereitet hast".
2) Als Unterpfand für die ewige Seligkeit oder das Himmelreich.
3) Petrus. Matth. XVI, 17.

Und ihr Propheten
Und Martyrer!

Lobpreis sei dir,
O Lebensspender [1])!
Lob will ich singen,
Erbarmer, dir.

Gesang zur Ehre der allerseligsten Jungfrau. An ihrem Gedächtnißtage. Vom h. Jakob von Sarug.

Jede Strophe hat zwölf viersylbige, oder drei zwölfsylbige Verse. Das 4sylbige Metrum war das Lieblingsversmaß dieses syr. Kirchenvaters.

1. Wie schön und herrlich
Ist der Gedächtnißtag
Der allerseligsten
Jungfrau Maria,
Die Mutter ward
Dem Sohne Gottes!
Durch ihre Gebete
Entferne der Herr
Des Zornes Geißeln
Von jedem Orte,
Der da mit Glauben
Feiert ihr Fest!

2. Am Gedächtnißtage
Der Gebenedeiten
Komme Erbarmung
Ueber Jeden,

1) Spender des ewigen Lebens, oder des Seelenheils.

Der feiert ihr Fest
Und hoch es ehret!
An ihm werde auch
Gedacht an alle
Die Hingeschiednen,
Die da gestorben
In Hoffnung auf dich;
Gedacht der Kranken
Und aller Sünder!

3. Am Gedächtnißtage
Der Gebenedeiten
Erfreut sich der Himmel,
Und die Erde frohlockt.
Die Engel auch
Singen ihr Lob;
Die Cherubim preisen,
Die Seraphim singen Heilig.
Unser Herr freut sich,
Und die Menschenkinder
Hoffen, es komme
Ueber sie Erbarmen.

4. Preis sei dem Vater,
Der Maria erwählte
Aus allen Geschlechtern!
Anbetung dem Sohne,
Der aus ihr aufging
Auf heilige Weise!
Lob sei dem Geiste
Der rein sie bewahrte
Und dann überschattete!

Ueber uns sei Erbarmen
Zu allen Zeiten
Durch ihre Gebete!

Gebet des hl. Jakob um die Gnade, selig zu werden.

Jede Strophe hat wieder vier 12sylbige, oder 12 viersylbige Verse.

1. Gib uns, unser Herr,
Deinen so lieblichen
Ruf zu vernehmen:
„Kommt, ihr Gesegnete [1])
Erbet das Leben
Mit allen Heiligen!“
Verleih uns, o Herr,
Daß in der Schaar wir,
Die dir zur Rechten,
Loblieder singen
Mit den Gerechten,
Die dich [2]) geliebt!

2. Gib uns, unser Herr,
Zu werfen von uns
Die schmutzigen Kleider,
Und anzuziehen
Das herrliche Kleid,
Das zum Himmel [3]) sich schickt!
Gib uns, o Herr,
Daß wir am Tische
Sitzen des Lebens,

---

1) Matth. XXV, 34.
2) wörtlich: „die deine Liebe geliebt.“
3) wörtlich: „für die Wohnung des Reiches.“

Und die Seele sich sätt'ge
An den Wonnegenüssen
In deinem Hause!

3. Gib uns, unser Herr,
Daß wir vom Baume
Des Lebens uns laben,
Von deinem Flusse,
Welcher voll Wonnen,
Trinken aus Gnade!
Gib uns, unser Herr,
Vertrauend zu stehen
Vor deiner Hoheit,
Und verbanne uns nicht
Von der Gemeinschaft
Mit deinen Heiligen!

4. Alle Anbetung
Und Benedeiung
Sind wir dir schuldig,
O du Sohn Gottes
Voll der Erbarmung
Gegen die Büßer!
In dieser Welt
Rette uns, Herr
Von allen Uebeln,
Und in der künft'gen
Sühn' unsre Schulden,
Erbarme dich unser!

Gebet Jakobs von Sarug. Im gleichen Versmaße.
Enthält poetische Bilder der Taufe.

1. Herr sei mir gnädig! Mög' ich begnadigt leben zur Rechten,
Nicht wie der Reiche [1]) seufzen in Peinen dort in der Hölle!
Im Schiffe des Wassers gib mir zu fahren vom feurigen Meer fort,
Und nicht behalte der schreckliche Ort mich der ewigen Flamme!
2. Die Taufe beschirme jenseits mich sicher vor jenem Feuer,
Und breit' ihre Flügel über die Flamme, wenn ich vorbeigeh'!
Sie ist die Quelle lebendigen Wassers mich zu begleiten;
Mög' ich, o Herr, nicht dürftig sein dorten zwischen den Dürstenden!
3. Mög' ich, o Herr, nicht flehen um Wasser dorten zu Abraham [2]).
Denn es ist sicher, daß man dem Bittenden keines dort reichet.
Harret mein aber der Weg in das Feuer ob meiner Sünden,
Mög' ich dort schauen wie Ananias dich als den vierten [3])!
4. Meine Zunge soll preisen dich mit den Jünglingen bei Ananias,
Mein Mund dich verherrlichen mit Daniel auch aus jener Grube.
Doch von der Hölle dort jenes Reichen rett' unser Herr uns!
Und mit dem armen Lazarus will ich ewig dich preisen.

---

1) Luk. XVI, 23.

2) Wie der reiche Prasser bei Luk. XVI, 28 u. s. f.

3) Der Dichter wünscht für den Fall, daß er jenseits in das Läuterungsfeuer komme, den Herrn als schützenden Genossen bei sich zu schauen, wie Ananias im Feuerofen zu Babylon den Engel als vierten sah. Dan. III, 32. Der letzte Vers der 4. Strophe kann auch als Wunsch aufgefaßt werden: „könnte oder möchte ich" u. s. f.

Aus dem Begräbniß-Rituale. Auf den Tod eines Priesters.

Dialogischer Gesang zwischen dem Abschied nehmenden Todten und einem Chore. Der Verfasser ist nicht genannt. Unter den Todtengesängen Ephräms findet er sich nicht. Jede Strophe hat acht, theils 7-theils fünfsylbige Verse. Der Todte spricht zuerst, dann antwortet der Chor.

1. „Lebe wohl, o heilige Kirche,
Und du, Altar [1]), in ihrer Mitte!
Ich scheide von dir, um hinzuziehn
In den lebensvollen Ort.
Fleht für mich, o meine Lieben,
Daß gnädig aufnimmt mich der Herr,
Und in der Höhe voll der Glorie
Mich einführt in das Brautgemach [2])!

2. „Zieh hin im Frieden, guter Hirt,
Der Christi Herde leitete
Durch Unterricht im rechten und
Untadeligen Glauben!
Dein Herr, der dich uns weggeführt,
Versetze dich auf fette Au'n [3]).
Am Tag der Auferstehung aber
Werden im Reiche wir dich sehn [4])."

3. Grüßt mich zum Abschied, meine Lieben
Und lebet alle ewig wohl!
Denn seht: ich scheide weg von euch
Bis auf den Tag der Auferstehung.

---

1) Im Urtext „Altar der Priester."

2) Bild des Himmels; Christus der Bräutigam.

3) Psalm XXII, 2. Wörtlich: Wiesen, Weideplätze d. Kraft." Genau nach der syr. Ueberſetzung.

4) Oder das Futur. als Optativ: „O möchten wir dich sehn."

Gedenket mein im Heiligthum
In der hehren Stunde, wo ausgetheilt
Wird Christi Leib und Blut, damit
Er sich erbarme über mich!"

4. „Dein Todestag betrübte uns,
O unser heil'ger Vater, und
Er hat zu Waisen uns gemacht
Und deines angenehmen Worts
Beraubt. Fleh' für uns alle dort
Daß wir dich einst im Himmel seh'n,
Und wann der Herr erscheint, er uns
Einführe in sein himmlisch Reich!

5. (Forts. des Chors) Nicht leid sei's, unser Vater, dir,
Daß du des Todes Kelch gekostet,
Wie ihn auch die Gerechten tranken
Und selbst der ganzen Schöpfung Herr!
Sieh: auf dich harrt das Paradies,
Das Himmelreich erwartet dich,
Von deinen Mühen auszuruhn
Bis auf der Auferstehung Tag.

6. (Wieder d. Chor) Heil, unser Vater, wahrhaft dir!
Ein herrlich Vorbild warst du ja
Für die Entfernten und die Nahen
Durch alle deine Lebenstage
Durch Wachen, Fasten und Gebet
Und Werke der Vortrefflichkeit.
An ihnen hatte Gott Gefallen
Und krönte so dein Greisenalter.

7. (Schluß). Dafür, daß uns dein Tod betrübt,

O unser Vater, wahrer Priester,
Mög' uns der Herr, wann er einst kommt [1]),
Durch deinen Anblick dort erfreu'n,
Und weil wir ehren deine Leiche
Und feierten den Todestag,
So mögen wir gewürdigt werden
Bei seiner Ankunft ihn zu schau'n
Mit allen den Gerechten dort!

Eine Sebra [2]) in alphabetischer Ordnung aus dem nämlichen Rituale im Versmaße des Jakobs von Sarug. Jede Strophe hat 6 Verse.

1. O du Unsterblicher,
Der durch seinen Tod
Uns [3]) das Leben erwarb!
Erwecke zum Leben
Unsern Bruder, der starb,
Mit deinen Heiligen!

2. Sohn Gottes, der starb,
Wie er gewollt,
Uns das Leben zu geben
Bei ihm, mach' ihn würdig,
Aufzuerstehen
Dort in dem Reiche!

3. Du voller Schatz,
Aus dem da nehmen
Die Dürft'gen alle,

---

1) wörtlich: „am Tage seiner Ankunft.

2) Sebra heißt in den syr. Brevieren und Officien ein längeres Gebet, eine Reihe von Lobpreisungen, nicht selten schwungvoll gehalten.

3) Unserm Geschlechte.

In der Glorie Kleid
Hüll' unsern Bruder,
Der geschieden von uns!

4. Dein heiliges Blut,
Das dein Diener da
Zu trinken gewürdigt ward,
Werde ihm jenseits
Zur Quelle, woraus
Fließt ewiges Leben!

5. Sei deinem Diener
Der entschlafen, Begleiter
Am schrecklichen Orte,
Und führ' ihn, o Herr,
Ueber jenen Uebergang
Der voll Furcht ist!

6. Stätte des Lebens
Wo alle Guten
Ruhe genießen,
Herr, in dir ruhe
Dieser dein Diener,
Der uns verlassen!

7. Die Rüstung, die er
Aus dem Wasser der Taufe
Zum Kleide erhielt,
Mög' unsern hehren
Vater beschirmen
Am Tage des Auferstehns!

8. Tilge die Sünden,

Erlasse die Schulden
Des verstorbenen Vaters
Und mache ihn würdig
Vertrauend zu deiner
Rechten zu stehen!

9. Bewahre den Schatz
Deiner Liebe, Herr
Ihm, der an dich glaubte,
Und erfreue ihn, der dir
Von Jugend an diente
In deinem Lichte.

10. Unser König, o Jesus,
Der gestorben und auferstanden
Um uns auch zu erwecken
Belebe in deiner Glorie
Den Leib, der genossen
Deinen Leib und dein Blut.

11. Mit der Krone der Herrlichkeit
Und dem Kleide der Glorie
Bekleide, o Herr,
Unsern Vater, der diente
Von seiner Jugend an
In deinem Weinberg!

12. Den Mund deines Dieners,
Den der Tod geschlossen
Mit dem Schweigen des Scheols
Erfülle mit Lobpreis,
Wann du erscheinest
Mit deinen Heiligen!

13. Herr der Lebendigen
Und Wieder-Erwecker
Aller Gestorbenen,
Mach' uns würdig, o Herr,
Unsern Bruder zu schau'n
Bei deinen Heiligen!

14. Erwecke zum Leben
In deiner Herrlichkeit, Herr,
Wann du wieder erscheinst,
Alle die Todten,
Die gegessen dein Fleisch
Und getrunken dein Blut!

15. Beschütze, o Herr,
Vor dem drohenden Zorn
Des gerechten Gerichts
Unsern Vater, deinen Diener
Mit dem Schatten deiner Flügel [1]),
Bei dir sich zu freu'n!

16. Deiner Erbarmungen Wolke
Träufle Thau herab
Deinem Knecht, unserm Bruder;
Durch dich werd' er gerettet
Von dem glühenden Brand
Im Abgrund der Hölle!

17. Dein Diener, der aß
Die Frucht des Lebens [2]),

---

1) Psalm XVI, 8.

2) Das allerheiligste Altarssakrament, in dem Jesus das Leben gibt. Die Todten, die Sterblichen, dem Tod Anheimgefallenen.

So die Todten kosteten
Und Leben gewannen,
Möge seh'n deine Huld
Wenn du ihn auferweckst!

18. Dein Kreuz, o Herr, sei
Für das Schiff unsers Bruders
Das Ruder, das er liebte,
Und dadurch gelang' es
In den Hafen des Lebens,
In das himmlische Reich!

19. O lebendige Stimme,
Durch die auferweckt werden
Alle die Todten,
Ruf' und erweck' auch
Unsern Bruder, der hinschied,
Zu deiner Rechten ihn stellend!

20. Bewäss're die Aehren,
Welche versengte
Der Gluthauch des Todes,
Daß in deine Scheuern
Sie dreißig- und sechszig-
Und hundertfach kommen!

21. O Weg des Lebens,
Worauf der Mensch wandelt
Zu deinem Erzeuger,
Sei deinem Diener
Guter Begleiter,
Zu deinem Lichte zu kommen!

Daß du vom Heiligthum geschieden!
Du ziehst in's Allerheiligste
Und siehst an seinem Ort den Höchsten.

5. Leid sei dir unsers Jammers wegen,
Daß wir von deiner Heiligkeit
Verwaist zurückgelassen sind!
O bitt' für uns in jenem Reich
Den Vater, Sohn und heil'gen Geist!

Ein schöner Gesang über Adam im Paradies Eden und dessen Vertreibung daraus.

Der Verfasser ungenannt; der Gesang auch im Offizium der Bestattung von Priestern. Vier Verse von 5 Sylben bilden je eine Strophe; werden 2 Verse zusammengezogen, so sind Distichen von 19 Sylben in jedem Verse.

Das Brautgemach Adams
War in Eden bereitet,
Und die Engel erstaunten,
Wie erhaben er [1]) war.

Die Vögel alle
Wohnten in Eden;
Da beneidet ihn Satan [2])
Und vertrieb ihn daraus.

Und es beweinten ihn
Wehklagend die Vögel:

1) Oder es. Es ist zweideutig, ob Adam oder Eden gemeint ist. Im Breviar. fer. Syriac. ist eine fast gleiche Stelle, wo die Erhabenheit dem Adam beigelegt wird.

2) Im Urtexte steht das Wort Marmono, das sowohl „der Verfluchte oder Verwünschte, als auch Schlange, Basilisk" bedeutet.

„Weh dir, o Herr,
Weh dir, o Schöner!
Wer verdarb deine Schönheit?
Wer verführte dich höhnend?“

Vergleichung der Leiche eines Priesters mit einer Krone.

Zwei Strophen von je 10 Versen, die so wechseln: 1 sieben= und 1 viersylbiger; dann ein 7 und 5sylb., darauf 1 vier= und 1 fünfsylb.; endlich zwei mal ein 7 und ein 5sylbiger.

Str. I Einer Kron' voll Edelsteine
Und voll Perlen
Gleicht dein Leib, o unser Vater,
Jede Schönheit strahlt an ihm,
Reines Beten
Gleichwie Perlen.
Zeitlich nur war Aarons Krone,
Und entschwand mit seiner Zeit;
Deine erbt das Himmelreich
Und ein unvergänglich Leben.

II Der Gnade und Erbarmung Geist
Und aller Wonnen
Geleit', o unser Vater, dich
Dahin, wohin du ziehst!
Es ruh' dein Leib
Im Friedenshafen;
Und deine Seel' erfreu' [1])

---

1) Von da an weicht diese Strophe von der I dadurch ab, daß 2 Verse mehr sind, die man nur gezwungen zusammenziehen könnte. Nach dem 10. V. könnte man abbrechen, und die 2 letzten als Doxologie beigefügt betrachten. Der 7te hat 4, und der 8te fünf Sylben wie die 2 vorhergehenden; die 4 letzten sind denen in der Str. I gleich.

Im Ort der Ruhe sich!
Mögest anziehen du der Glorie Kleid
In jenem Reiche,
Und bei des Bräut'gams Festmahl schrei'n:
„Preis dir, o Herr!"

Segensspruch,

nachdem die Leiche ins Grab gelegt ist.

Zwei Strophen von je fünf 7sylbigen Versen.

1. Die Gnade breit' die Flügel aus,
Nehm' unsers Vaters Seele auf
Wie eine Mutter ihre Kinder,
Bis kommt der Auferstehung Tag
Und er das ew'ge Leben erbt!

2. Zur großen Brücke diene dir
Der Leib des Heilands und sein Blut,
Dich führend über den Feuerstrom,
Zu weilen bei des Lebens Baum
In des Paradieses Seligkeit!

Aus dem Ritus der Exsequien für Personen weltlichen Standes.

Abschied von der Welt.

Jede Strophe des schönen Gesanges hat sechs Verse von 7 Sylben. Unter den Canones funebres Ephräms findet er sich nicht; der Verfasser wird nicht genannt.

1. Vergängliche zeitliche Wohnung,
Lebe wohl im Frieden!
Ich gehe nun hin zu meinem Herrn,
Um kniefällig anbetend zu sagen:

„Preis deiner Herrlichkeit von deiner Stätte
aus [1]),
O König Christus, unser Heiland!“

2. Offen steht des Paradieses Thor,
Die Gerechten zieh'n ein und wohnen darin
An Quellen von süßen Wonnen;
Es nimmt jene Rechte sie auf,
Die einst das Paradies gepflanzt,
Und legt Kränze auf ihre Häupter.

3. Aehren gleichen die Menschen,
Der Tod einem thätigen Arbeiter,
Der im Sommer und Winter sie abmäht.
Er [2]) aber kommt und erweckt die Leiber,
Die im Schooße des Todtenreichs liegen;
Dann ersteh'n alle Hingeschiedenen.

Die Todesstunde.

Der Gesang besteht aus 4 Strophen von je 12 Versen verschiedener Länge von vier bis acht Sylben, und zwar so geordnet, daß der 1. u. 5. Vers 6 Sylben haben, der 2te und 6te nur 4; der 4te, 7te und 12te fünf Sylben, der 3te, 7te und 11te sieben Sylben, der 9te und 10te endlich acht Sylben. Der Verfasser ist ungenannt. Unter den Todtengesängen Ephräms steht dieses Lied nicht.

1. Wahrhaft, meine Brüder,
Bitter ist der Tod,
Und sehr hart und schrecklich
Ist die Todesstunde,
Wann furchtbare Engel

1) Ezech. III, 12.

2) Nämlich Christus. Im folgenden Verse heißt der syr. Ausdruck, den ich mit liegen gebe, wörtlich „aufgehäuft sind.“

Die Seele rings umgeben
Die Gedanken schwinden,
Bittre Thränen aber die Augen dann entzünden.
Nicht der Leib beweint die Seele,
Die Seele aber wohl den Leib.
O Christus, der in Beiden wohnt,
Erbarm' dich meiner, sei mir gnädig!

2. Wahrlich, meine Brüder,
Furchtbar ist die Zeit,
Wenn die Seel' auszieht vom Leibe,
Ohne daß Jemand sie sieht.
Sie führet der Befehl
In den Ort des Lichtes,
Und finster wird das Haus, worin sie wohnt,
Und alle ihre Schönheit schwindet [1]).
O Gott, erweck' sie wieder
Am großen Tag, an dem du kommst!
Und mit den Frommen und Gerechten
Verherrliche sie singend dich!

3. Schrecklich ist dein Gericht und meine Werke
Sind nicht tugendhaft;
Was sag' ich nun dem Richter,
Der fordernd nach mir schickt?
Sag' ich, ich wolle Buße thun,
So nimmt er mich nicht an;

---

1) Scheint ein Widerspruch zu sein. Die Stelle ist vielleicht als Frage zu nehmen: führt Gottes Befehl sie in den Ort des Lichtes, oder ist finster das Haus u. s. w.? Ungewißheit, ob die Seele selig oder verdammt wird; daher das Furchtbare des Todes.

Digitized by Google

Denn jenseits ist kein Raum mehr
Für Menschen, Buße zu thun.
Ich sag': „Ich aß dein Fleisch
Und trank auch dein lebendig Blut;
Dadurch versöhnt vergib mir
Meine Schulden und Sünden!“

4. O könnt' ich doch erfahren,
Wie jener Ort,
In den ich zieh', beschaffen ist:
Ob finster oder licht?
Ob d'rin die Sonne aufgeht
Bei den Gestorbenen
Ob leuchtet dort des Mondes Licht
Im Aufenthalt der Todten,
Oder ob nicht aufgehn dort
Die Sonne und des Mondes Licht
Weil jener Ort voll Dunkel ist,
Kein Schimmer dort sich zeigt?

Bittgesang um einen seligen Uebergang in eine andere Welt.

Auch Strophen von 12 Versen verschiedener Länge, wie im vorigen Gesange.

1. Des Lebens Quelle bist du,
O Sohn Gottes!
Von dir tranken die Hingeschiedenen
Und fürchteten vor dem Tode sich nicht.
Es tranken von dir
Zuerst Lazarus,
Dann des Jairus Tochter
Und der Wittwe Sohn,
Diese drei verkündeten uns

Die Auferstehung,
Daß unverweslich die Todten erstehn
Und Lobpreis singen.

2. Schrecklich ist der Ort, wohin ich geh'
Und ganz voll Furcht;
Es ist ein Feuermeer dort,
Worüber die Welt zieht,
Und beim Uebergange
Steht Abraham
Und unter seinem Schutze [1])
Zieh'n hinüber die Gerechten.
Reich' mir die Hand hinüber zu geh'n,
Gesegneter Greis,
Und hinüber gelangt will ich rufen:
„Preis dir, o Herr!“

3. Wie schön ist deine Nähe,
O heilige Kirche!
Erbaut ist eine hohe Mauer dir,
Das Kreuz des Allerhöchsten.
Ich aber ziehe nun
Zur Nähe des Todes hin.
O heilige Kirche,
Komm' mit mir in Begleitung!
In dir empfing ich das Fleisch und Blut
Des Sohnes Gottes,
Und in dir mög' ich rufen am Tag der Erstehung:
„Preis dir, o Herr!“

4. Nachruf des Chors:

---

1) Wörtlich: unter seinen Flügeln.

Christus, der seinen Befehl gesandt
Und aus der Welt dich geführt,
Und zu dem Orte voll Freuden
Durch seinen Willen dich sammelte,
Er verleihe nun dir
Ruhe und Wonne!
Er sei auch für dich
Treuer Begleiter
Er bereite vor dir her den Weg
Zum Orte voll Leben!
Mögest du Verzeihung erhalten und rufen:
„Preis dir, o Herr!

Klaggesang über den Tod eines Jünglings.

Jede Strophe hat 4 siebensylbige Verse. Der Verfasser wird nicht genannt. Unter Ephräms Klagliedern bei Begräbnissen von Kindern kommt dieß Lied nicht vor.

1. Gib Ruh', o Herr, in deiner Gnade
Deinem Diener, den dein Wille abrief,
Und stelle ihn zu deiner Rechten
Mit den Frommen und Gerechten!

2. O wie bitter ist das Scheiden,
Und die Trennung hart, gewaltsam,
Die den Sohn wegrafft der Mutter,
Diese trennt von ihrem Liebling!

3. Ach, wie soll man wohl beweinen
Den der Mutter theuren Jüngling,
Der gleich einer Blume blühte,
Plötzlich aber welkend hinschwand!

4. Gott, erbarme dich der Mutter,

Weil der Tod ihr nahm den Theuren!
Tröst' ihr Herz des Leides wegen!
Gib der Seel' des Theuren Ruhe!

5. (Die Mutter wird nun redend eingeführt:)

„Einen lieben Sohn hatt' ich,
Hoffte Freude nur von ihm;
Doch der Tod kam, raubt ihn mir,
Und so bin ich einsam nun“ [1]).

6. Ein Chor:

Schmerzlich ist der Fall und bitter
Für die Sprechenden und Hörer.
Ja, kein Mund vermag zu schildern
Wohl der Mutter harte Leiden.

7. (wieder die Mutter:)

„Sohn, bereitet schon war dir
Das Gemach, als Bräutigam
Morgen einzuzieh'n, und heut
Ist geöffnet dir das Grab!

8. Der da Kind war in dem Schooße
Der niemals vermählten Jungfrau,
Sei, Jungfräulicher, Geleit dir,
Daß du frei von Unglück bleibest!

9. Zieh im Frieden hin zum Herrn,
Sohn, gedenke mein, der Mutter!
Weil ich Jungfrau nicht geblieben,
Wardst in Reinheit du bewahrt.“

---

1) Wörtlich „seiner Gesellschaft beraubt.“

Klaglied bei der Bestattung einer Frau.
Strophen von drei achtsylbigen Versen.

1. Laß deine Magd, o Herr, in deinem Reiche ruh'n
Und stelle sie zu den Gerechten allen,
Und laß sie sitzen an dem Tisch der Wonnen!

2. O Seel' erkaufet mit des Heil'gen Blute,
Wer fesselte dich mit des Argen Netzen
Und steht, dich höhnend, jeden Tag bei dir?

3. Spricht die Todte:
Der Feind fing jagend mich in seine Fesseln
Und zog mir aus die festlichen Gewande
Und gab mir Blätter zu der Blöße Hülle.

4. Der Chor:
„Sieh, ausgebreitet sind der Gnade Flügel
Dich aufzunehmen, wie du würdig bist.
Frohlocke freudig am Erstehungstag'"

5. Die Todte:
„Gott! Herr, rett' aus den Händen mich
Des Räubers, der mich jeden Tag beraubt
Und meine schönen Kleider mir entreißt!

6. O rette von den falschen Schlingen mich
Und laß mich wonnig ruh'n auf deinen Au'n,
Mit geist'ger Weide weiden mich bei dir!

7. Ich klopf' an deine Thür', Erbarmer an,
Der Keinem sein Erbarmen vorenthält;
Herr öffne mir die Pforte deines Reichs!"

8. Lobsinge dir die sünd'ge Seele dort,
Weil würdig der Verzeihung sie gewesen,
Und preise dich, o Freund der Büßenden [1])!

Gesang über die Auferstehung der Todten.

In würdigem Tone gehalten in alphabetischer Ordnung vierzeiliger Strophen von viersylbigen Versen. Der Verfasser ungenannt.

1. Erschienen ist
Die Hoffnung des Lebens,
Zu erwecken die Todten
Aus ihren Gräbern.

2. Bei dem Rufe des Lebens
Erbebt der Tod,
Und gibt heraus
Die Todten des Scheols.

3. Im Unterreich brüllt
Der junge Löwe [2]),
Und im Augenblicke
Erstehen die Todten.

4. Aufgeht das Licht
In dem Todtenreich,
Machtlos ist der Tod
Und die Todten stehen auf.

5. Seht: unser Erlöser
Bahnt uns den Weg

1) Diese letzte Strophe ist wohl ein Nachruf des Chors an die Abgeschiedenen.

2) Str. 3, 2. Offenbarung Joh. V, 5. I. Mos. 49, 9. Christus als Sieger über Tod und Hölle.

Aus dem Todtenreich
Ins Paradies.

6. Wehe dem Scheol!
Seine Mauern sind zerstört,
Seine Schätze geplündert
Von den Sterblichen.

7. Unser Heiland ergoß
Hoffnung und Leben,
Da begraben er lag
In der Wohnung des Scheols.

8. Anstatt des Geheuls,
Das der Tod erhob,
Geht der Lobpreis des Sohns
An dem Ende auf.

9. Groß ist das Glück
Für die gebenedeiten Gerechten,
Die da Herrlichkeit anzieh'n
Am Tage des Auferstehns.

10. Der Tag des Ersteh'ns
Bricht plötzlich an,
Und augenblicklich
Steh'n die Todten auf.

11. Alle Verstorbenen
Die im Sohn' [1]) entschliefen
Geh'n entgegen ihm
Am Auferstehungstage.

---

1) Im Glauben an den Sohn Gottes und in seiner Gnade.

12. Sei nicht betrübt,
Sterblicher!
Denn der Auferwecker
Der Todten kommt.

13. Christus der König
Macht am End' auferstehn
Das schwache Geschlecht
Der Menschenkinder.

14. Erfreu'n sollen die Todten
Sich in Scheols Behausung;
Denn Licht und Leben
Geht auf bei ihnen.

15. Hoffnung des Lebens
Ergoß unser Heiland,
Da er lag in der Wohnung
Des Todtenreiches.

16. Bring' ein Opfer dar
Für deine Verstorbnen,
Und im Hause der Sühnung
Bezeichn' ihr Gedächtniß!

17. Der Leib des Gottessohns
Entsündiget jene,
Die da liegen und ruhen
Im Vertrauen auf Ihn.

18. Reines Gebet
Bring' dar, unser Bruder,
In dem heiligen Hause
Für deine Entschlaf'nen!

19. Aufsteh'n die Todten
Am Tag des Erstehens,
Und erbeuten reiche
Schätze der Unterwelt.

20. Die Todten frohlockten
In der Wohnung des Scheols,
Weil Licht und Leben
Aufging bei ihnen.

21. Der Vater vergibt
Seiner Knechte Sünden
Im gerechten Gericht
Und in rechter Entscheidung.

22. Preis sei dem Guten,
Der kam und uns erlöste,
Der kommet am Ende
Und uns erweckt von den Todten!"

Klaggesang bei Bestattung eines Knaben.

Der Gesang, nicht ohne poetischen Werth, besteht aus 4 zwölfzeiligen Strophen von verschiedener Verslänge, wie schon ein Paar vorgekommen sind.

1. Des Meeres Wege werden gehemmt [1])
Und die des Scheols nicht betreten,
Die Pforten von Häfen stehn geschlossen,
Offen aber die des Todtenreichs.
Der Tod trägt Sorge [2])
Und hält ein Schwert

1) Zuweilen nämlich, was auch von den 2 folgenden Versen gilt.
2) Für Beute.

Und verwüstet zerstörend
Die Schönheit der Jugend.
Erbarme dich meiner Jugend, o Herr,
Die plötzlich dahinstirbt,
Daß sie mit Vertrauen dir rufe:
„Preis dir, o Herr!“

2. Die geliebten und holden Kinder
Die der Tod dahingerafft,
Nahm die Gnade auf,
Und in Eden werden sie verklärt.
Unter den reizenden
Paradiesesbäumen
Erfreuen sich wonnig
Die Kinder ohne Furcht.
Entfern', o Herr, den Schmerz und die Trauer
Ihrer Eltern,
Und mit den Gerechten und Frommen
Mögen sie dich preisen, o Herr!

3. Der Tod nahm das Schwert und zog aus
Zu verheeren in der Welt;
Erntete Saaten, die noch nicht weiß,
Und Aehren, die noch nicht reif
Da häuften sich plötzlich
Gräber der Jugend,
Und das Todtenreich ward
Eine Grube der Verwesung,
Wie Blätter der Bäume
Fiel welkend die Jugend.
O Christus, einst Kind geworden,
Erbarme dich unser gnädig!

4. Wie schön sind die Bäume,
Und die Früchte an ihnen,
Wenn der Winter nicht kommt,
Ihre Reize zerstört!
Wie reizend
Und schön ist die Jugend,
Wenn der Tod nicht
Zu Grunde sie richtet!
Wie Blätter der Bäume
Fällt welk dann die Jugend.
O Christus, erwachsend in Jugend,
Erbarme dich unser gnädig!

Gesang zur Bestattung junger Leute.

Auctor ungenannt. Strophen von 7 Versen, deren 3 erste siebensylbig sind, der 4te und 5te fünfsylbig; der 6te Vers hat wieder 7 Sylben, der letzte aber nur vier.

1. Die Engel erfreuen sich, wenn sie
Jungfräuliche [1]) schauen in Reinheit
Wegziehn aus dieser Welt,
Und wenn vor ihnen sich öffnen
Die Pforten der Höhe
Und sie mit dem Bräutigam Christus
In der Wohnung des Lichts sich erfreu'n.

2. O wie selig sind solche Jünglinge,
Geboren das zweite Mal
Aus dem Wasser der Taufe,
Die von hinnen werden geführt.
Unbefleckt von der Sünde,

1) Die Jünglinge, die jungfräulich blieben

Die freudig frohlocken im Brautsaal,
Der voll Lichtes erglänzt!

3. O wie selig ist Jugend,
Die aus der Welt wird geführt
Nicht gefesselt durch Stricke des Unrechts!
Es nehmen sie auf
Engel mit Freuden,
Und vereint ihren Reihen
Singt jubelnd sie Lob.

Der Todte spricht tröstend:

4. „Beklagt also nicht meine Kindheit,
Meine Eltern, beklagt nicht den Baum
Meiner Jugend, dessen Zweige gesunken!
Denn wenn ihn der Tod
Nach Gottes Schluß traf und fällte,
So macht Christus, der ihn gepflanzt,
Aufs Neue ihn grünen."

Trostlied in alphabetisch geordneten Strophen von je 4 viersylbigen Versen für Eltern, denen Kinder starben. Der Verfasser nicht genannt.

1. O ihr Eltern,
Trauert doch nicht
Ob euren Kindern,
Die von euch getrennt!

2. Im Paradiese
Frohlocken sie freudig
Wandelnd unter
Geistigen Bäumen.

3. Der Garten des Lichts
Harrt auf die Kinder,

Wie uns gelehrt
Der göttliche Sohn [1]).

4. Sie jubeln in Eden
Mit den Heiligen,
Und singen Loblieder
Mit den Verklärten.

5. Siehe: das Reich
Der Höh' ist verheißen
Den reinen Einfältigen
Und den Kindern;

6. Denn der Herr wollte
Und lud sie ein,
Zu erben das Leben
Mit den Heiligen.

7. Es erhob sich der Wille
Des Sohnes Gottes
Und führte sie
In die Wohnung des Lichts.

8. Ein herrliches Gastmahl
In der Höhe bereitet
Der göttliche Sohn
Den schuldlosen Kleinen.

9. Alle die Kinder,
Die gestorbenen, freu'n sich
Und jubeln in Eden
Dort mit den Heiligen.

---

1) Matth. XVIII, 2. 3. „Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder, werdet ihr ins Himmelreich nicht eingehen."

10. Jesus, der Mensch
Geworden auf der Welt,
Nahm die Kleinen hinweg,
Mit ihm sich zu freuen.

11. Reich ist der Ort,
Wo verklärt sie frohlocken
In jenem Jerusalem,
Dem himmlischen oben.

12. Vom Schmerze bedrängt
Sind ihre Eltern,
Sie aber freudig
In der Wohnung des Lichts.

13. Der Königssohn versprach
Das herrliche Brautgemach
Den schuldlosen Kleinen
Und den Kindern oben.

14. Glänzend vor Freude
Sind ihre Gesichter
Gleich der Sonne, die herrlich
Leuchtet in Strahlen.

15. Hohe Hoffnung
Und reichen Trost
Gewähre der Herr
Ihren Eltern da!

16. Die Engel tragen
Auf ihren Flügeln
Die schuldlosen Kinder
Am Tag des Erstehens.

17. Sein Thor eröffnet
Das Reich der Höhe
Und nimmt sie auf,
Die reinen Kleinen.

18. Der Räuber der Hölle
Wird sie nicht behalten;
Denn mit deinem Blute
Sind ihre Gesichter bezeichnet.

19. Vollkommnes Ersteh'n
Gewährt der Herr
Den reinen Kindern
Am Tage des Auferstehns.

20. Erbarme dich, Herr,
Durch deine Gnade
Ueber die Eltern,
Und gib ihnen Trost!

21. Preis sei dem Guten,
Der als Geschenke
Und reine Gaben
Sie aufgenommen!

22. Lob dem Erhabnen,
Der weg sie genommen
Und mit der Gesellschaft
Der Engel vereinte!

Gebet des hl. Jacob von Sarug. Auf den Tod von Kindern.
Schöne zwölfzeilige Strophen von viersylbigen Versen.

1. Jung an Tagen
Verließ es die Welt

Ohne Befleckung
Und gewann sich die Krone
Der Gerechtigkeit [1])
Ohn' einen Kampf.
Sieh da: ein Sieg
Voll der Bewundrung,
Ganz ohne Streit,
Und ohne Krieg,
Ein herrlicher Name
An Schönheit reich!

2. Der Tod des Kindes
Ist voll Trost
Für die Verständigen;
Ist ohne Leid
Für jenen, der
Vernünftig ihn anschaut.
Gleich einer Blüte
Entsproß es schön
Dem Gefilde der Menschen,
Und der Bräutigam pflückt' es,
Und in seine Krone
Ist's glänzend gereiht.

3. Ein lieblicher Weinsproß,
Den im Entkeimen
Pflückte der Tod!
Süß ist sein Wein;
Weil seine Trauben
Früh schon gereift.

1) II. Timoth. IV, 7. 8.

In seiner Liebe
Pflückt er sie [1])
Gleichwie Blüten
Hell erglänzend
Durch ihre Farben
Und ihre Schönheit.

4. Deßhalb wählt Er
Kinder sich aus,
Die ohne Makel,
Sein Gastmahl zu seh'n
Voll und laut
Von Kindern des Geistes.
Am erhabenen Ort
Voll jeder Schönheit
Lagert er sie.
Preis Ihm, der dahinnahm
Die Kinder, zu erben
Den Garten von Eden!

Ende der Auszüge aus dem Sacerdotale der Maroniten.

---

1) Christus die Kinder.

II.

Recensionen.

1.

Jahrbücher des fränkischen Reiches unter König Pippin von **Ludwig Oelsner.** Leipzig. Verlag von Duncker und Humblot. 1871.

Begreift es sich leicht, daß in der neuen Serie der Jahrbücher der deutschen Geschichte nicht alle Arbeiten gleich an wissenschaftlichem Werthe sind, so wird wohl kein Zweifel darüber bestehen, daß unter denselben das vorliegende Werk der besten eine ist. Nur siebzehn Jahre (752—768) sind es — eine winzige Spanne Zeit — denen Oelsner seine Forschungen widmete, aber für dieselben bot sich ein überaus reicher Stoff, da gerade in jener Zeit mancherlei Verhältnisse wurzeln, welche auf Jahrhunderte bestimmend einwirkten. Es hat sich daher die historische Quellenforschung schon seit mehreren Decennien den Anfängen des karolingischen Zeitalters mit Vorliebe zugewendet; das Quellenmaterial wurde mit der größten Sorgfalt zurecht gelegt, indem die chronikalischen Ueberlieferungen, Capitularien, Briefe in kritisch geläuterter Form zugänglich gemacht wurden und namentlich die zu neuer Blüthe erwachte diplomatische Wissenschaft die

Urkunden der Herrscher ebensowohl wie die Documente aus dem rein privatlichen Leben in trefflichen Editionen und mit gediegenen Erläuterungen zur Benutzung darbot. Am besten bestellt fand unser Bearbeiter der Jahrbücher jedenfalls das Feld der Rechtsgeschichte, und auch für die rein politische Geschichte mochten sich nur selten neue Perspectiven eröffnen. Die wichtigsten Elemente für die Gestaltung des gesammten Lebens lagen in dem Christenthum, das seine Wurzeln in den deutschen Boden trieb, und es ist deßhalb die Geschichte der Kirche, welche vorzugsweise die Blätter der beginnenden Karolingerzeit füllt und ihnen ihre Signatur aufprägt. War es somit schon in der Natur des gebotenen Stoffes begründet, daß sich der Verfasser in ausgedehntem Maße mit dem kirchlichen Leben in der Mannichfaltigkeit seiner Erscheinungen und mit den zahlreichen Beziehungen zu den Dingen der profanen Welt beschäftigte, so mußte er hiezu um so mehr Veranlassung finden, als die Partien der Kirchengeschichte Deutschlands, die hier in Betracht kommen, in der neueren Zeit noch nicht so eingehend behandelt worden sind, als sie es ihrer Bedeutung nach verdienen und als sie es bei dem gegenwärtigen Stand der Geschichtswissenschaft bedürfen. Hoffentlich wird diese unverkennbare Lücke in der Geschichte der Kirche in nicht allzu ferner Zeit durch einen unbefangenen und gründlichen Forscher, an denen ja die deutsche Geschichtswissenschaft wahrlich keinen Mangel hat, in genügender Weise ausgefüllt werden. Es ist dieses um so wünschenswerther und nothwendiger als Oelsner, soweit es sich mit der ihm gewordenen Aufgabe vereinbaren ließ, seine von Rettberg abweichende Auffassung des Verhältnisses des hl. Bonifazius zu Rom und zu K. Pippin hervortreten ließ. Freilich konnte er auf das erstere Verhältniß nicht näher eingehen, und auch

uns liegt es fern, den theologischen Standpunkt des Apostels der Deutschen zu beleuchten und seine Beziehungen zu den Päpsten seiner Zeit in Glaubenssachen zu berühren. Dahingegen müssen wir die Anschauung Oelsner's über die Stellung K. Pippin's gegen Bonifazius für wohlbegründet halten und hoffen, daß dieselbe, wie es auch schon bei Hahn in den Jahrbüchern des Fränkischen Reiches von 741—752 der Fall ist, Rettberg's Behauptung von „Feindschaft" und „Mißverhältniß" zwischen Bonifazius und Pippin als nicht mit den Thatsachen harmonirend beseitigen wird. Das Richtige ist auch unserer Ueberzeugung nach: Pippin war gleich seinen Nachfolgern Karl und Ludwig ein Freund und Förderer der Kirche. Wenn zu Ludwigs des Frommen Zeiten eine Gütereinziehung damit entschuldigt wurde, sie sei von der Nothwendigkeit geboten, sie geschehe mehr zur Vertheidigung als zum Raube, so würde eine solche Rechtfertigung auch Pippin gebühren. Wie später Ludwig gegen die Einziehungen seiner Söhne, so ist er gegen ein ähnliches Verfahren Waifar's von Aquitanien eingeschritten. Wie Ludwig war er bemüht, das Kirchengut wieder herzustellen; es besteht kein Unterschied zwischen seiner kirchlichen Richtung und derjenigen seines Enkels, welcher der Fromme genannt wird". Zeigt sich bei vielfachen Gelegenheiten das bereitwilligste Entgegenkommen des Frankenkönigs gegen den christlichen Glaubensboten, so ermangelte auch dieser nicht, gegen jenen die Gefühle des Dankes auszusprechen, seine Ergebenheit und sein Vertrauen an den Tag zu legen, seine Bereitwilligkeit zu Dienstleistungen entgegen zu bringen.

Nehmen wir nun aus den zahlreichen Momenten in der Geschichte des hl. Bonifazius, welche Gegenstand von

Controversen waren oder sind, einige heraus, um sie einer kurzen Beleuchtung zu unterziehen.

Zu den wichtigsten Schreiben des Papstes Zacharias an Bonifazius gehört ohne Zweifel dasjenige, in welchem er diesem räth, einen festen Metropolitansitz an den Grenzen zwischen den Heiden und den Orten, wo er gepredigt, nehmen möge, und ihm als solchen Cöln anweist. Wurde diese Thatsache seither allgemein als feststehend angenommen und in das Jahr 745 versetzt, so fand sie jüngsthin entschiedenen Widerspruch bei Dünzelmann (Untersuchungen über die ersten unter Karlmann und Pippin gehaltenen Synoden), welcher behauptet, daß in dem fraglichen Schreiben des Papstes Zacharias überhaupt nicht von Cöln, sondern von Mainz als Metropole die Rede sei, und zwar glaubt er die Uebertragung des Erzbisthums Mainz in das Jahr 743 verlegen zu sollen. Diese Chronologie erscheint uns nun aber entschieden falsch, wie wir überhaupt Dünzelmann's Untersuchungen, soweit sie die Datirung der Briefe des hl. Bonifazius betreffen, als unglücklich bezeichnen müssen. Wohlbegründet ist daher das Urtheil Hahn's in den Göttinger gelehrten Anzeigen, 1870, I, 1132. „Mit einem Worte, der Verfasser hat für einige bei der früheren Erklärung unerledigt gebliebene Schwierigkeiten eine Anzahl größerer eingetauscht, die er sämmtlich bemerkt, deren Ueberwindung er sich theils sehr schwer, theils mit Hülfe von mancherlei Vermuthungen etwas leicht gemacht hat.“ Auch Oelsner bekennt sich nicht zu Dünzelmanns Chronologie, sondern bleibt bei der bestehenden Annahme, daß der besagte Brief des Papstes Zacharias ins Jahr 743 gehöre und erklärt die Ausführungen bezüglich der Verwechslung von Cöln mit Mainz, welche Dünzelmann aufstellt, für „unsicher und un-

haltbar". Zu dem nämlichen Resultat gelangte auch Jaffé (zur Chronologie der bonifazischen Briefe und Synoden, in: Forschungen zur deutschen Geschichte X, 422 ff.), welcher Dünzelmann's „Identificationsversuch über Cöln und Mainz" in schlagender Weise widerlegte. Erst im Jahr 748 erhielt Bonifazius Mainz als Bischofssitz.

Ueber den Antheil, welchen Bonifazius an dem Sturze der Merowinger und der Erhebung der Karolinger genommen, handelt Oelsner sehr gründlich und die vielfach ventilierte Frage, ob der apostolische Legat den König Pippin gesalbt habe oder nicht, beantwortet er bejahend. Rettberg hatte die Betheiligung des Bonifazius an der Salbung in Abrede gestellt; unter den Neueren war ihm Heusser (Bonifazius und der Staatsstreich Pippins i. J. 752) gefolgt und Alberdingk Thijm (Karl d. Gr. 93 und 316 ff.) hat diese Ansicht zu stützen sich bemüht. (Vergl. die Recension von Offenbeck im Bonner Theol. Literaturblatt 1869 Nr. 12.) Die Literatur über diese Controverse hat in wohl erschöpfender Weise Barmann (die Politik der Päpste I, 231 Note 1.) zusammengestellt und wir zweifeln nicht, daß die endgiltige Entscheidung in dem Sinne unseres Geschichtschreibers der Zeit K. Pippin's ausfallen wird.

Die im Jahre 752 auf Veranlassung des hl. Bonifazius durch Pippin erfolgte Zurückerstattung von Kirchengut gab Oelsner Veranlassung, den höchst interessanten Streit über die sogenannte Divisio von Kirchengut durch die Hausmaier Karlmann und Pippin lichtvoll zu behandeln und — so will uns scheinen — der Lösung um ein erhebliches Stück näher zu führen. Das Resultat lautet: „das große Ereigniß einer Säcularisation, das unter den Söhnen Karl Martell's begonnen, mit dem Ableben Pippin's sein Ende erreicht haben

soll und das angeblich von der Zeit nach Zunächststehenden todtgeschwiegen worden, hat niemals stattgefunden; der Staat hat in Pippin's Tagen so wenig wie unter seinen nächsten Vorgängern und Nachfolgern eine freie Verfügung über den in den Händen der Kirche befindlichen Besitz in Anspruch genommen." Diese Auffassung vertrat G. Waitz schon seit langer Zeit P. Roth gegenüber, allein wie dieser glaubte auch jener die Maßregeln Karlmann's und Pippin's mit dem Kirchengut als „divisio" bezeichnen zu sollen. Es ist nun das Verdienst des Verfassers, darauf hingewiesen zu haben, daß die beiden genannten Gelehrten „unter dem Worte divisio mit Unrecht eine Theilung des Kirchengutes verstehen, während es vielmehr eine Vertheilung bedeutet". Nachdem dann eine Anzahl von Quellen zur Feststellung der Bedeutung von divisio herbeigezogen und zu diesem Zwecke verwerthet worden, schließt Oelsner seine scharfsinnige Erörterung mit der gewiß allseitigen Beifalls würdigen Erklärung: „Es ergibt sich aus alledem, daß der Name divisio nur auf eine wirkliche Einziehung des Kirchengutes zum Zwecke der Vertheilung paßt. Wo es sich aber, wie in unserem Falle, theils um eine Restitution desselben, theils nur um die Fortdauer schon bestehender Vergebungen handelt, muß die Bezeichnung entschieden aufgegeben werden."

Bezüglich der Chronologie eines Schreibens des hl. Bonifazius an Papst Stephan II (III), in welchem er diesen ersucht, auch unter ihm wie unter seinen drei Vorgängern das Werk der Römischen Sendung fortsetzen zu dürfen, ist Oelsner zu der seitherigen Annahme in Opposition getreten, indem er jenen Brief in das Jahr 752 zurückversetzt, während derselbe bis jetzt, auch noch von Jaffé, unbedenklich in das Jahr 755 eingereiht wurde. Zur Begründung seiner Aende-

rung weist der Verf. zunächst auf die von ihm vertretene Annahme hin, daß Bonifazius i. J. 754 das Martyrium erlitten; hierüber werden wir uns alsbald aussprechen. Wenn es aber Oelsner für „nicht denkbar" hält, daß Bonifazius, sofern er wirklich zwei Jahre nach der Erhebung Papst Stephan's zum ersten Male an diesen schrieb, noch auf diesen Amtsantritt Bezug genommen; so dürfte ebensowohl die betonte Verspätung des Schreibens wie auch die Erwähnung des Verhältnißes des Bonifazius zu den drei Vorgängern Stephan's und die damit in Verbindung gebrachte Bitte um Fortsetzung desselben doch auch einer anderen Meinung Anspruch auf Geltung gewähren.

Fragen wir zunächst: Warum hat Bonifazius seither **nicht** an Papst Stephan geschrieben? Die Antwort liegt in dem Satze „Si autem minus perite aliquid aut injuste a me factum vel dictum reperitur, judicio Romanae ecclesiae prompta voluntate et humilitate emendare me velle spondeo", welcher ohne Zweifel auf ein bestandenes Mißverständniß zwischen Bonifazius und dem Papste hinweist. Und fragen wir weiter, wodurch der apostolische Legat veranlaßt worden sein mag, sich etwa zwei Jahre nach Beginn des Pontifikats Stephans **brieflich an diesen zu wenden**, so glauben wir, daß ein ganz bestimmtes Moment dafür angegeben werden kann. Darauf weist — wir möchten sagen mit Nothwendigkeit — der Satz hin: „Interea deprecor, ut pietas domini mei non indignetur, quia tam tarde missum meum et litteras ad praesentiam vestram direxi". Hat es nicht ganz den Anschein, als ob der Papst um einen Boten und ein Schreiben gebeten? In unserem Briefe selbst, der offenbar nur ein Bruchstück ist, wird freilich nicht gesagt, welches der Gegenstand der Verhandlung zwischen

Bonifazius und Stephan war, allein wir möchten kaum zweifeln, daß es sich um das Bisthum Utrecht gehandelt. Bonifazius gab demselben einen neuen Bischof, woraus ein Streit mit dem Bischof von Cöln entstand, wie der andere Brief des Bonifazius an Stephan berichtet. In unserem Briefe aber motivirt er die verspätete Sendung mit der Wiederaufrichtung von 30 Kirchen, welche die Heiden zerstört hatten; das sind aber die Friesen, bei denen Bonifazius im Jahr 755, jedenfalls nicht früher als 754, den Tod fand. — Endlich müssen wir das klare Datum: Nam si quid in ista legatione Romana, qua per triginta et sex annos fungebar etc., welches sich in unserem Briefe findet, doch in seinen Rechten schützen, da es von Oelsner als ein Irrthum des „greisen Schreibers" discreditiert ward. Sechs und dreißig Jahre, hebt Bonifazius hervor, fungire er als Römischer Legat; da er dieses Amt mit Recht von dem Jahre 719 an rechnen kann, so trifft das 36. Jahr auf 755, worüber wir gleich noch einmal zu reden Veranlassung haben werden. — Was Oelsner über eine irrthümliche Angabe von einem 25jährigen Episcopat des Bonifazius in dem Privileg des Papstes Zacharias für Mainz beibringt, dürfte wohl eher auf irgend einen der bei Römischen Ziffern so leicht vorkommenden Schreibfehler, als auf einen Irrthum des Papstes zurückzuführen sein.

Die Chronologie des Jahres 755 führt uns zu einer Erörterung der Streitfrage über das Todesjahr des hl. Bonifazius, welche jüngsthin wieder einige Forscher, namentlich auch unseren Biographen Pippin's, beschäftigt hat.

Wie Rettberg seither für die ältere Kirchengeschichte Deutschland's fast ausschließlich maßgebend gewesen, so ist auch das von ihm auf 755 festgesetzte Todesjahr des hl. Bonifazius in der neueren Zeit unbestritten angenommen

worden. Erst Sickel hat sich, gestützt auf die Annales antiqui Fuldenses, in dem Artikel „Ueber die Epoche der Regierung Pippin's" (Forschungen zur deutschen Geschichte, IV, 459) und in „Beiträge zur Diplomatik" (Sitzungsberichte der kaiserl. Akademie d. Wissenschaften, Bd. 47, Heft 2, S. 606) für 754 entschieden und Oelsner bemüht sich, diese Chronologie durch neue Beweisführungen zu stützen. Indessen müssen wir gestehen, daß wir uns nach Abwägung aller Gründe zu Gunsten — der einen und der andern der beiden Annahmen für keine unbedingt haben entscheiden können und namentlich wollen uns nicht alle Ausführungen Oelsner's als zutreffend erscheinen.

Zunächst wendet er seine Kritik gegen die drei gewichtigsten Beweise für das Jahr 755. Lullus datiert nämlich sein Glaubensbekenntniß vom Jahre 780 folgendermaßen: „Anno duodeno regni domini nostri Carli regis gloriosissimi pontificatus mei anno XXV (Falkenheimer, hessische Städte und Stifter II, 165), und Oelsner gesteht, daß hienach der Amtsantritt Lulls nach dieser seiner eigenen Angabe nicht anders als in das Jahr 755 gesetzt werden kann". Die Nachricht in der Vita Willibaldi: „. . . laudantes glorificabant Deum, qui suum dignatus est servum . . . quadragesimo peregrinationis ejus anno revoluto glorificare, qui et incarnationis Domini septingentesimus et quinquagesimus quintus annus, cum indictione octava, computatur". Oelsner führt auch diese chronologische Notiz auf die Autorschaft Lulls zurück, als auf diese selbst aber basiert bezeichnet er die Ueberlieferung der Ann. Lauris. min.: „Bonifatius archiepiscopus evangelizans genti Fresonum verbum Dei martyrio coronatur anno 755, qui sedit in episcopatu annos 13". „So stützt sich denn auch diese

annalistische Notiz mittelbar auf die Autorität des Bischofs Lull von Mainz", sagt unser Forscher, woraus er dann den Schluß zieht: „Das Datum 755 beruht daher wahrscheinlich nur auf einer ziemlich späten Reminiscenz des Bischofs Lull".

Wollen wir den inneren Zusammenhang dieser drei Quellenangaben, so wie ihn Oelsner construirt hat, gelten lassen, so müssen wir um so entschiedener die versuchte Entkräftung der Autorität Lull's durch die Bezeichnung seiner chronologischen Angabe mit „ziemlich späte Reminiscenz" perhorrescieren und wenn wir es streng genommen allerdings nicht mit einer „gleichzeitigen Aufzeichnung" von Lull's Seite zu thun haben, so meinen wir doch, daß dieser auch im Jahre 780 genau gewußt, wie lange sein Pontifikat gedauert und daß er, zumal in einem so wichtigen Document wie sein Glaubensbekenntniß ist, sich keiner falschen Angabe schuldig gemacht. Das Jahr und der Tag, an welchem sein geliebter Meister und Vorgänger den Tod eines Blutzeugen gestorben, hat aber gewiß auch nach 25 Jahren noch so lebhaft vor der Seele des dankbaren Schülers und Nachfolgers des hl. Bonifazius gestanden, als wie bei der Feier der ersten Memorie. Glaubt aber Oelsner den Werth der Nachricht Willibald's und der Ann. Lauris. min. dadurch zu schmälern, daß er sie in ihrem Ursprung auf Lull zurückführt, so scheint uns vielmehr gerade diese Herleitung der beiden genannten Quellen die allerbeste Gewähr für das Ansehen und die Glaubenswürdigkeit derselben. Noch belangreicher aber wäre die fragliche Beziehung zwischen den in Rede stehenden Quellen insofern als doch nicht wohl anzunehmen ist, daß ein und derselbe rechnerische Irrthum, dessen unser Forscher den gewiß noch nicht in hohem Alter stehenden Lullus zeiht, sich öfters wieder-

holt haben kann. — Wenn Oelsner die Veränderung des „annos 36“ [1]) bei Willibald in „annos 13“ bei dem Lorscher Annalist dadurch erklären will, daß er auf dessen „eigene Angabe unter a. 5 Pippini“ hinweist, so trifft dies nicht zu, da die Nachricht unter a. 5 Pippini zu dem Jahre 746 gehört. Das „annos 13“ weist vielmehr auf das Jahr 742 hin, in welchem ein Concil den Bonifazius als Erzbischof über die andern Bischöfe setzte (et constituimus super eos [sc. episcopos] archiepiscopum Bonifatium, qui est missus sancti Petri). — Am bedenklichsten ist aber wohl der Einwand, den der Verfasser dadurch gegen Willibald begründen zu können glaubt, daß er ihm einen Irrthum in der Berechnung imputirt. Unser Autor sagt nämlich, daß Bonifazius

1) Zu dem »Sedit autem in episcopatu annos 36« des Willibald macht Jaffé Mon. Mog. 469 Note 2 die Bemerkung: »Bonifatium scimus d. 30. Nov. a. 722 episcopum factum esse. Sedit itaque annos 32 menses 6 dies 6: facileque cognosci potest, quam levi errore pro »annos XXXII menses VI et dies VI« scriptum sit: »annos XXXVI menses VI et dies VI«. Diese Conjectur ist offenbar fehlgegriffen und sogar überflüssig. Denn einmal ist doch nicht anzunehmen, daß der an sich leicht begreifliche Schreibfehler, den Jaffé annimmt, auch in Erhardi Fuld. Ann. in: M. G. SS. I, 347 (martyrio coronatur anno episcopatus 36 etc.) oder im Catal. Mog. in: Jaffé Mon. Mog. 3 (sedit annos 36, obiit 755) oder gar in dem Briefe des hl. Bonifazius an Papst Stephan III. in Jaffé, Mon. Mog. 259 (Nam si quid in ista legatione Romana, qua per triginta et sex annos fungebar etc.) hätte Platz greifen können. Dann aber ist die viermal wiederkehrende Angabe von 36 Jahren wohl nicht so streng mit der bischöflichen Würde des Bonifazius als vielmehr mit dem ihm gewordenen Auftrag eines Missionärs in Verbindung zu bringen, wie dies ja mit großer Deutlichkeit in den Worten des angeführten Briefes ausgedrückt ist. Mit der legatio Romana aber wurde er im Jahre 718 oder 719 betraut, so daß sich die Dauer derselben i. J. 755 auf 36 Jahre bezifferte. Es ist also kein Grund vorhanden, einen Ausweg durch Annahme eines Schreibfehlers zu suchen.

nach vollendetem 40. Jahre seiner Wanderschaft, was sich auf 755 nach Christi Geburt und die 8. Indiction berechne, glorificiert worden sei. Da nun aber die Ankunft Winfried's aus England ganz wohl in das Jahr 715 versetzt werden kann, so trifft das 40. seiner Wanderung genau zu 755, zu welchem auch die 8. Indiction stimmt. Es läßt sich also zwischen diesen drei Zahlen die vollste Harmonie denken, so daß es nicht ersichtlich ist, inwiefern ein Irrthum bei denselben walten soll. — Endlich liegt uns ob, gegen die Bemerkung: „Es ist ja bekannt, wie wenig im Frankenreiche während des 8. Jahrhunderts sei es nach Incarnationsjahren oder nach Indictionen datirt zu werden pflegte“, Einsprache zu erheben. Was zuvörderst die Rechnung nach Incarnationsjahren betrifft, so ist bekannt, daß Beda in seiner Kirchengeschichte der Angelsachsen nach der Geburt Christi rechnete, so daß also Willibald, der ja nach Oelsner's Ausführung sein Datum von dem Tode des hl. Bonifazius durch den Angelsachsen Lull erhielt, von diesem auch die angelsächsische Art der Rechnung nach Incarnationsjahren entlehnt haben mag. Um kurz zu sein, führen wir nur den Eingang zu den Acten des Concils von 742 an: „Ego Carlmannus, dux et princeps Francorum, anno ab incarnatione Christi septingentesimo quadragesimo secundo“ etc. Bezüglich der Anwendung der Indiction zu Zeitbestimmungen im 8. Jahrhundert verweisen wir auf die Datierungen der „Epistolae Bonifatii et Lulli“ in welchen die Indiction oft genug vorkommt.

Gehen wir nunmehr zur Kritik der Zeugnisse über, welche Oelsner für das Jahr 754 beibringt, so läßt sich gegen den ersten Beweis, daß bei der 819 Nov. 1 stattgefundenen Weihe der Grabeskirche des hl. Bonifazius zu Fulda gerade 65 Jahre,

4 Monate, 26 Tage verstrichen seien, einmal zu bedenken geben: woher stammt diese Nachricht? wie alt ist sie? und dann: wie leicht kann bei einer Abschrift durch Auslassung eines einzigen Striches das CXV aus CXIV entstanden sein! Von der Möglichkeit eines Irrthums in der Rechnung wollen wir absehen, wohl aber darauf hinweisen, daß die Chronologie des Jahres 754 durch die fragliche Berechnung kaum eine Stütze finden könnte, da diese doch nur als eine Ableitung aus den Annales antiquiss. Fuld., von denen gleich die Rede sein wird, zu betrachten ist.

Ein besonderes Interesse gewährt in unserer Streitfrage eine Nachricht Eigil's in der Vita Sturmi (M. G. SS. II, 372): „Anno decimo postquam ad sanctum commigravit [nämlich 744] locum, [Fuldam] sanctus archiepiscopus Bonifacius .... ad ulteriora Fresorum loca paganico ritui dedita ingressus est ...... Sequenti vero anno iterum ad aquosa Fresorum pervenerat arva, coeptum opus praedicationis implere desiderans". Diese Stelle ist zuerst als Beweis für das Jahr 754, dann für 755 und soeben wieder von Oelsner als Stütze für das erstere Jahr herangezogen worden, indem er früheren Forschern zum Vorwurf macht, daß sie das „anno decimo postquam" fälschlich mit „zehn Jahre nachher" statt mit „im 10. Jahre nachdem" übersetzten. Nach unserer Ueberzeugung ist der Ausdruck sprachlich nicht präcis genug, um auf denselben für die eine oder andere Ansicht einen ganz sicheren Beweis gründen zu können; doch möchten wir nach unserem Gefühl in demselben lieber die Vollendung von zehn Jahren, als den Verlauf von dem neunten in das zehnte Jahr, d. i. von 753 auf 754, ausgesprochen finden. Obgleich es nicht zu leugnen ist, daß die letztere Auffassung sprachlich näher liegt, als die andere,

so ist sie doch nicht zwingend und wir glauben einer etwas freieren, jedenfalls aber möglichen Erklärung den Vorzug geben zu sollen.

Nach demselben Prinzip verfahrend wagen wir es auch, dem rechnerischen Beweis, den Oelsner auf die Nachricht Eigils: Nos autem fratres, discipuli eius, adsumto sancti martyris corpore de sepulcro, in quo annos viginti quatuor positum fuerat, a monasterio cum universis famulis Dei proficisci coepimus“ (M. G. SS. II, 376.) gründet, mit einem Zweifel entgegen zu treten. Allerdings läßt der Wortlaut streng genommen nur die Deutung zu, daß der Körper des hl. Bonifazius im Herbst des Jahres 778 — von diesem Zeitpunkt ist nämlich die Rede — schon volle 24 Jahre in seiner ewigen Ruhestätte gelegen, allein die Zeitangabe Eigil's, der wohl keinen Grund hatte, an dieser Stelle minutiös genau zu sein, ist unbestimmt genug, um ihr „ungezwungen“ die Deutung von 23 vollen Jahren und einigen Monaten — was Rettberg thut — wie von 24 Jahren mit Uebergehung einiger Monate zu geben, was Oelsner für geboten erachtet. Wir meinen also die „runde Zahl 24 Jahre“, welche Rettberg annimmt und die dann auf das Jahr 755 hinweisen würde, sei doch nicht so unbedingt verwerflich und dürfte immerhin einigen Anspruch auf Beachtung verdienen.

Nun müssen wir die Nachricht der Ann. antiq. Fuldenses, nach deren Wiener Codex sich einer der umsichtigsten der neueren Diplomatiker, Sickel in Wien, zu dem Jahre 754 bekennt (Forschungen z. deutschen Gesch. IV, 459 und Sitzungsberichte der Wiener Akademie d. Wissensch. Jhrg. 1864. October S. 606), einer Prüfung unterwerfen. Dieser Fulder Codex (Wiener Bibliothek cod. hist. prof. 612),

welcher die ältesten Ostertafeln aus Deutschland enthält, ist wohl unzweifelhaft eine Aufzeichnung des 8. Jahrhunderts und die annalistischen Notizen sind nach dem was Sickel darüber beibringt, mit Wahrscheinlichkeit beinahe alle als gleichzeitig zu betrachten. Wir besitzen also in diesen schwachen Resten ein höchst wichtiges historisches Denkmal. Allein es hat bezüglich der Chronologie doch einen wunden Fleck, so daß es in einer so wichtigen Frage, wie die unserige ist, doch wohl kaum als ausschlaggebend wird gelten dürfen. Die betreffende Stelle lautet: „Passio beati Bonifacii“, und zwar ist dieselbe auf dem engen Raum des Randes der Ostertafel so vertheilt, daß auf der Zeile des Jahres 754 steht passio b. a und auf der Zeile des Jahres 753 .. bonif. .. Da es nun in dem Manuscript öfter vorkommt, daß eine Einzeichnung von mehreren Worten ihren Anfang auf der Zeile neben dem Jahre nimmt, zu welchem sie gehören soll, ihren Schluß aber auf der nächst vorausgehenden Zeile findet, so deducirt Sickel, daß die obige Notiz zum Jahr 754 gehören müsse. Gegen diesen Schluß wäre nichts einzuwenden, wenn in der Handschrift wirklich mit Strenge an der Art und Weise der Einzeichnung auf zwei Linien, wie sie soeben dargestellt wurde, festgehalten wäre. Allein dies ist nun, wie Sickel an drei eclatanten Beispielen zeigt, durchaus nicht der Fall. Zweimal steht eine Einzeichnung zu einem dem wichtigen Jahre zunächst folgenden: 742 statt 741, welchen Irrthum Sickel mit der nicht gleichzeitigen Eintragung in Verbindung bringt; 772 statt 771 † Ka[rlmann] welches Versehen wohl nicht genügend durch den dem fraglichen Ereigniß nahen Jahreswechsel erklärt werden kann. Am complicirtesten ist die Einzeichnung von: „depositio desiderii regis langobardorum“, welche unterhalb 774 anfängt, bei 775 fortgesetzt wird

und bei 774 endigt; nach der gewöhnlichen Art des Abbrechens wie sie von Sickel angegeben wird, hätte die Notiz bei 774 anfangen und bei 773 aufhören sollen. Genug, man ersieht daraus, daß die historischen Bemerkungen zu den Jahren auf der Ostertafel nicht gerade sehr genau gemacht wurden, so daß leicht Zweifel darüber entstehen konnte, zu welchem Jahre eigentlich die angemerkte Thatsache gehöre. Muß hierdurch das Vertrauen in die unbedingte Richtigkeit der Verbindung der Passio beati Bonifacii mit dem Jahre 754 erschüttert werden, so findet die etwaige Unrichtigkeit dieser Einzeichnung vielleicht noch eine Erklärung in der Annahme, der Schreiber habe bei der notorischen Ungenauigkeit in der Auswahl des Raumes für seine historischen Notizen die leeren Stellen bei den Jahren 753 und 754 zur Aufführung des Ereignisses des Jahres 755 benutzt und zwar einmal deßwegen, weil er im Sommer d. J. darauf Bedacht nehmen mußte, für eine noch etwa nothwendige Einzeichnung Raum zu behalten, oder auch weil er die dann freilich nicht zur Ausführung gebrachte Absicht hegte, der Kunde des für Fulda so überaus wichtigen Ereignisses des Hingangs seines Stifters noch irgend welche Bemerkungen, etwa über sein Begräbniß, beizufügen. Kurz, der rein äußerliche Umstand der für die Einzeichnungen so sehr hinderlichen Knappheit der Raumverhältnisse unserer sonst so überaus gewichtigen handschriftlichen Quelle muß als ein deren Werth mindernder Faktor in die Waagschale gelegt werden, so daß dieselbe doch nicht ausreicht, um die starken Beweise für die Chronologie des Jahres 755 zu entkräften.

Die große Menge annalistischer Nachrichten, welche theils für das eine, theils für das andere der beiden sich gegenüber stehenden Jahre zeugen würden, haben für die Entscheidung unserer Frage so lange kaum einen Werth, als nicht der

Ursprung der einzelnen nachgewiesen und das Verhältniß derselben zu einander constatirt ist. Wir können daher von denselben hier um so mehr absehen, als auch die beiden jüngsten Bearbeiter unserer Controverse auf sie entweder gar keine Rücksicht nahmen, wie Sickel, oder nur ganz vorübergehend, wie Oelsner.

Jetzt erübrigt noch, „einige indirecte Argumente", welche für das Jahr 754 von Oelsner beigebracht worden, ins Auge zu fassen.

Von der Nachricht der Ann. Lauris. min.: „Post quem Lulus episcopus annos 32" ausgehend berechnet der Verf. den Tod Lul's auf das Jahr 785 und beruft sich dabei auch auf die Ann. Fuld. min. Nun setzen dieselben aber ihren Bericht „Lul episcopus obiit" (M. G. SS. III, 117) zum Jahre 786, was durch alle anderen Quellenangaben bestätigt wird. Eine besondere Beachtung aber verdienen zwei freilich spätere Nachrichten, nämlich Catal. Mog. (Jaffé Mon. Mog. 3): „Lul archiepiscopus sedit annos 22 (offenbar für 32), obiit 786" und Vita S. Lulli auct. anon. in: AA. SS. Bol. 16 Oct. VII, 2: „cum ordinationis suae annum ageret trigesimum secundum XVII kal. Nov. honestissima morte perfunctus naturae concessit". Hier ist also ausdrücklich hervorgehoben, daß Lul im noch nicht vollendeten 32. Jahre seines Pontifikals starb und da sein Todestag der 16. Oct. 786 war und nicht 785, so muß der Anfang seines Pontifikats in den Sommer des Jahres 755 fallen.

Oelsner glaubt ferner aus einer Zusammenstellung der beiden Facta, nämlich der Beisetzung des hl. Bonifazius zu Fulda am 5. Juli und dem Concil zu Verneuil, welches am 11. oder 14. Juli des Jahres 755 geschlossen worden sei, einen Beweis herleiten zu können, daß das erstere Factum

ins Jahr 754 falle, denn bei diesem war Lul zugegen und es sei „kaum denkbar, daß der Bischof von Mainz bei jenem wichtigen Concil gefehlt haben sollte, er, der sich später einmal in Ausübung seiner Amtsgewalt ausdrücklich auf einen Paragraphen der Vernensischen Synodalbeschlüsse bezieht". Hiegegen machen wir zunächst geltend, daß zu dem Concil zu Verneuil nur gallische Bischöfe berufen waren (Galliarum episcopos adgregari fecit ad concilium Vernus palatio publico M. G. LL. I, 24, vergl. Oelsner, S. 219). Will es aber „kaum denkbar" erscheinen, daß Lul, wenn er schon i. J. 754 Mainzer Erzbischof geworden, im Jahre 755 nicht auf dem Concil zu Verneuil zugegen gewesen sei, so liegt wohl die Annahme nicht allzufern, Lul habe eben deßhalb, weil er die Leiche seines geliebten Meisters und Vorgängers so wie es dieser bestimmt zur ewigen Ruhestätte geleitete, dem Concil im Juli 755 nicht beiwohnen können. — Aus der Anwendung eines Paragraphen des Concils zu Verneuil durch Lul auf die Anwesenheit jenes auf diesem Concil zu schließen, möchten wir ohne spezielle Gründe doch nicht für statthaft finden. Es fehlen nun aber nicht nur solche, sondern in dem Briefe, in welchem Lul auf das 8. Capitel des Concils zu Verneuil Bezug nimmt (Jaffé, Mon. Mog. 279), ist es aufs unzweideutigste ausgesprochen, daß der Erzbischof nicht auf dem fraglichen Concil zugegen war. Dies liegt schon in dem einleitenden allgemeinen Satze: „Sancta et regularia instituta, canonica auctoritate confirmata tam episcoporum nostrorum venerabilium quam etiam domni nostri regis Pippini consiliatorumque eius, manifesta ratione scimus conservanda" hinlänglich angedeutet; durch die Ausdrücke „institutionis *vestrae* decreta" und „Cognita enim canonum auctoritate, *decrevistis* wird es zur Gewißheit.

Einen scharfsinnig construirten, aber doch unhaltbaren Beweis für seine Ansicht gründet Oelsner auf die Stelle in Liudger's Vita S. Gregorii (*Mabillon*, AA. SS. ordine st. Bened. III, 2 S. 319): „Post martyrium sancti magistri [sc. Bonifatii] . . . ipse quoque b. Gregorius a Stephano apostolicae sedis praesule et ab illustri et religioso rege Pippino suscepit auctoritatem seminandi verbum Dei in Fresonia“, allein das wesentlichste Moment, auf welches er sich stützt, findet sich eigentlich gar nicht in diesen Worten ausgesprochen, sondern er legt es erst in dieselben hinein, indem er übersetzt: Gregor empfing nach dem Tode seines Meisters das Predigtamt in Friesland „aus den Händen“ des Papstes Stephan und des Königs Pippin. Dazu gibt er diesen Worten die Erklärung, daß Gregor seinen Auftrag erhalten, als er sich in der Umgebung des Papstes und des Königs befand. Da nun aber in dem lateinischen Wortlaut mindestens ebensowohl eine schriftliche als mündliche oder persönliche Autorisation gefunden werden kann, so brauchen wir den auf eine sehr zweifelhafte Voraussetzung gegründeten complicirten Schlüssen nicht weiter zu folgen.

Die letzte Bemerkung Oelsner's bezeichnet es als eine „auffallende Erscheinung“, daß trotz der halbjährigen Anwesenheit Stephans in Gallien in glaubwürdigen Berichten nicht von der geringsten persönlichen Berührung zwischen dem Papste und seinem germanischen Legaten verlaute. Im Angesichte des „Mißverhältnisses“ zwischen dem Papste und Bonifazius, von welchem wir oben sprachen, kann das Fehlen persönlicher Berührung zwischen jenen wohl nichts „Auffallendes“ haben. Wenn aber der Verfasser ausdrücklich betont, daß kein Bericht etwas von einer persönlichen Berührung wisse, so haben wir darin die beste Bestätigung für die noch im Jahre 754 vor-

handen gewesene Spannung zwischen Stephan und Bonifazius. Dieselbe paßt freilich nur zu der ersten friesischen Reise und es muß diese also mit der Anwesenheit des Papstes in Gallien, welche i. J. 754 stattfand, zusammenfallen. Somit würde die zweite friesische Reise sowie der briefliche Verkehr zwischen dem Papste und dem Missionär ins Jahr 755 gehören.

Endlich müssen wir noch zwei andere Beweise, die Oelsner für das Jahr 754 beibringt, in Betracht ziehen. Einmal macht er S. 170 darauf aufmerksam, daß im Jahre 754 der 5. Juni auf Mittwoch in der Pfingstwoche gefallen sei und daß also mit Rücksicht hierauf Bonifazius diesen Tag zur Händeauflegung gewählt habe. Diese Bemerkung ist in der That aller Beachtung werth und wir erkennen in derselben das beste Indiz zu Gunsten des Jahres 754, allein eben doch nur ein Indiz, keinen Beweis. Im Jahr 755 traf der 5. Juni allerdings nicht in die Pfingstwoche, aber er gehörte doch in den Pfingstfestkreis und es ist leicht denkbar, daß Bonifazius das hohe Fest der Pfingsten in einer größeren, vollkommen organisirten Kirchengemeinde feierte und dann erst unter den entfernter wohnenden Neubekehrten das Sakrament der Firmung spendete. Hiedurch würde also der Zeitraum zwischen diesem Act und dem Pfingstfest, welcher im Jahre 755 zehn Tage betrug (Mai 25. bis Juni 5.) eine genügende Erklärung finden.

Schließlich glauben wir unschwer das Argument erschüttern zu können, welches Oelsner S. 182 aus drei Schenkungsurkunden für Fulda herleiten zu können glaubt. Diese Urkunden stehen bei Schannat Trad. Fuld. Nr. 6, 7, 9 und 10 S. 3—6 und Dronke C. d. Fuld. Nr. 11ª. (11ᵇ) 12 und 13. S. 8—10 und tragen die Tagesdata

Juli 22, 23 und 31; das Jahr ist bezeichnet bei Schannat Nr. 6 und Dronke Nr. 11ª mit anno III regni domni Pippini; Schannat Nr. 7 und Dronke Nr. 12 mit anno III; Schannat Nr. 9 anno IIII; Dronke Nr. 13 anno III; Schannat Nr. 10 und Dronke Nr. 11ᵇ anno IIII (11ᵇ ist nur eine andere Fassung von 11ª und wegen des Zusatzes „imperatoris“ zu domni noch verdächtiger als 11ª). Hiebei ist nun zuvörderst zu bemerken, daß die Regierungszeit K. Pippins doch nicht so ganz unbedingt feststeht, sondern Sickel hat dieselbe nur auf den Zeitraum von 751 Oct. 31 bis 752 Ende Juli nach den Königsurkunden bestimmen können, während erst die Zuhilfenahme von Privaturkunden, denen aber ein geringeres Gewicht beizulegen ist, eine engere Begrenzung der Zeit des Regierungsantritts des Königs Pippin ermöglichte. (Forschungen zur deutsch. G. IV, 441 ff.) Der erstbezeichnete weitere Zeitraum gestattet aber, mit anno III in Verbindung gebracht, eine Versetzung der obigen Urkunden ins Jahr 755, während die Dronke'sche Datirung, wie Oelsner bemerkt, allerdings „ganz unbegründet“ ist. Dronke datirt nämlich die fraglichen Urkunden folgendermaßen: Nr. 11ª, 12, 13 ins Jahr 756, Nr. 11ᵇ ins Jahr 757. (Schannat versetzt Nr. 6 und 7 ins Jahr 756, Nr. 9 und 10 ins Jahr 757.) — Ist das Zeugniß von Privaturkunden in der chronologischen Frage der Regierungszeit K. Pippins mit besonderer Vorsicht zu benützen, wie die Bemerkungen Sickels am angeführten Orte S. 445 lehren, so gilt dies um so mehr bei Schlußfolgerungen, welche durch das Medium einer auf die Regierungszeit K. Pippin's gegründeten Chronologie (Hahn hat in den Jahrbüchern des deutschen Reichs von 741—752 Excurs XXVII diese Fuldaer Urkunden zur Feststellung der

Krönungszeit K. Pippins herangezogen. Die Datirung „anno IIII“ in Dronke 11[b] erklärt er einfach für falsch, die Datirung „a. III“ in 11[a] nimmt er für richtig an, obgleich die Urkunde in der Fassung von 11[a] weniger zuverläßig erscheint, als in der von 11[b]) hindurchgehen; dieser Fall liegt aber hier vor. Dazu kommt dann noch, daß die hier in Betracht gezogenen Urkunden-Copien (Eberhard's) dem elften Jahrhundert entstammen, und wenig Vertrauen einzuflößen im Stande sind. Halten wir uns nur an zwei Aeußerungen, welche Gegenbaur in seinem „Kloster Fulda im Karolinger Zeitalter“ macht, so muß die Autorität des Copisten Eberhard namentlich in Bezug auf die Datirungen sehr erschüttert werden. S. 40 bemerkt der genannte Autor: „das aus Eberhard entnommene (Datum) ist ganz unzuverläßig“. S. 51 führt er aus: „Wir haben schon oben darauf aufmerksam gemacht, daß man den Copisten Eberhard unmöglich für alle die Irrthümer, die sich in seinen Copiarien finden, verantwortlich machen kann, um so weniger, als er offen eingesteht, daß er viele Stücke wegen veralteter Schrift oder wegen starker Beschädigungen nur schwer habe entziffern können. Wie abweichend von einander die ihm vorgelegenen Stücke bereits copirt waren, ersieht man daraus, daß er dieselbe Urkunde in verschiedener Fassung mittheilt und daß die Differenzen darin oft der Art sind, daß man versucht sein könnte, sie für verschiedene Urkunden zu halten oder auch, gewöhnt an diese Differenzen, verschiedene Stücke, wie dies Dronke begegnet ist, für abweichende Copien derselben Urkunde zu halten“. Bei dieser Sachlage dürfte es doch wohl gerathen sein, die Datirung der oben bezeichneten drei Urkunden nicht als einen „neuen Beleg, daß der Tod des Bonifaz in das Jahr 754 zu setzen sei“, aufzuführen.

Weit entfernt zu glauben, durch unsere gelegentliche Behandlung der Frage über das Todesjahr des hl. Bonifazius dieselbe ihrer Lösung nahe geführt zu haben, würden wir unsern Zweck als vollkommen erreicht ansehen, wenn wir die Veranlassung gegeben hätten, daß einmal eine erprobte Kraft dem für die deutsche Kirchengeschichte so überaus wichtigen chronologischen Streitpunkt eine möglichst umfassende und tief eingehende Untersuchung widmete. Vielleicht ließe sich doch ein Ausgleich der Controverse finden und ein bestimmtes Resultat unerschütterlich feststellen.

Hier sei es mir gestattet, eine literarische Herzensangelegenheit zur Sprache zu bringen. Aus Veranlassung der Bearbeitung der Mainzer Regesten habe ich mich nämlich vielfach mit den Briefen des hl. Bonifazius beschäftigt und glaube die Ueberzeugung aussprechen zu dürfen, daß nur die Lectüre derselben ein vollkommenes Verständniß des großen Missionswerkes auf deutschem Boden zu gewähren im Stande ist. Schon Johannes von Müller sagt in seinen Werken V, 358 von den Briefen des hl. Bonifazius: „Es ist nicht möglich, mit wärmerer Zärtlichkeit Freunden und Freundinen zu schreiben. Aus dieser Correspondenz sieht man, was communio sacrorum ist. Dabei die innige Gottesfurcht und „einfältige Religion". Der Briefwechsel des ehrwürdigen Glaubensboten führt uns mitten hinein in den Gang der weltgeschichtlichen Bewegung, auf welcher die gesammte Civilisation des Abendlandes aufgebaut wurde. Der Uebergang aus der heidnischen Welt in die an erhabenen, religiösen, politischen und sittlichen Momenten so reiche christliche Epoche tritt in jenen Briefen lichtvoll hervor und durch den Einblick in dieselben wird die Erkenntniß von dem Boden, in welchem die gesammten Jahrhunderte des Mittelalters und der Neu-

zeit ihre geistige Triebkraft fanden, wesentlich gefördert. In den Briefen des hl. Bonifazius spricht sich der ganze Ernst und die Kraft aus, mit welcher er sich seiner Aufgabe widmete; zugleich aber gewähren sie auch einen erhebenden Einblick in das kindlich fromme Gemüth, das in der Brust des Glaubenshelden wohnte. Und wenn wir fragen, wieviele aus den tausend und abermals tausend dankbaren Söhnen der christlichen Kirche Deutschlands haben die Briefe des Apostels gelesen, in dessen Fußstapfen sie treten, so wird die Zahl, welche sich herausstellt, ganz erstaunlich unbedeutend sein. Und woraus läßt sich diese jedenfalls nicht gerade erfreuliche, vielleicht eher beschämende Thatsache wenigstens theilweise erklären? Ohne Zweifel aus dem Umstand, daß bis jetzt die Briefe des hl. Bonifazius nur in größeren Sammelwerken — das zugänglichste wären die **Monumenta Moguntina** von **Jaffé**, welche Band III von dessen **Bibliotheca rer. Germ.** bilden — gedruckt wurden. Es wäre also wünschenswerth, daß endlich einmal durch eine kleine leicht zu handhabende und billige Ausgabe die Briefe unseres Glaubensboten, welche eigentlich als eine hoher Verehrung würdige Reliquie wenigstens von allen, die auf deutschem Boden das Evangelium predigen, geschätzt werden sollten, im Originaltext zugänglich gemacht würden. Es ist dies jedenfalls nicht so schwer, zumal es ja nicht an den dazu erforderlichen Fähigkeiten unter den Gelehrten Deutschlands gebricht und die meisten unserer wohlsituirten Buchhändler ja so gern „Opfer bringen".

Regensburg. Dr. C. Will.

2.

Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten von Dr. **Ferdinand Probst,** o. ö. Professor der Theologie an der Universität zu Breslau. Tübingen, 1872. Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung. S. X. u. 469.

Wir können von dem glücklichen Fortgang des umfassenden Werkes berichten, dessen erste Bände wir bereits (Qu.-Schr. 1871 S. 450 ff.; — 1872 S. 161 ff.) unsern Lesern empfohlen haben. Wir haben nun einen dritten Band vor uns [1]); wir erkennen auch in ihm wieder den groß gedachten Plan, nach welchem das Ganze ausgearbeitet werden soll, und einen ansehnlichen Fortschritt über die zahlreichen hier einschlägigen Vorarbeiten hinaus; und es müßte im höchsten Grade beklagt werden, wenn gerade die große und breite Anlage des Werkes, welche freilich die Anschaffung nicht ganz wohlfeil und die Lectüre nicht mühelos werden läßt, der verdienten Werthschätzung und Verbreitung desselben sich hinderlich erwiese. Es drängt sich uns allerdings auch hier wieder der Wunsch auf, der Verfasser hätte zum Vortheil seines Buches sich eine größere Selbstbeschränkung auferlegen und seinen Stoff etwas mehr zusammenziehen mögen; wir wollen jedoch hierauf sowie auf wiederholte Härten und Ungenauigkeiten der Darstellung, die wir uns beim Lesen angemerkt, kein allzugroßes Gewicht

---

1) Unterdessen ist auch schon ein vierter Band ausgegeben unter dem Titel „Kirchliche Disciplin in den drei ersten chr. Jahrhunderten." Mit diesem Bande, der die Lehre von der Kirchengewalt behandelt, kommt das ganze Werk vorerst zum Abschluß, da der Verf. bei den „jetzigen ungünstigen Zeitverhältnissen" es für angemessener hielt, den früher in Aussicht genommenen 5. Band nicht zu veröffentlichen. Eine Besprechung dieses neuesten Bandes gedenken wir später folgen zu lassen.

legen, sondern einige sachliche Bemerkungen anknüpfen, welche uns dienlich scheinen, um die Aufmerksamkeit unserer Leser dem Buche zuzuwenden.

Wir müssen zwar sogleich mit einem kleinen Bedenken beginnen. Der Verf. macht nämlich in einem kurzen Vorwort bei seinen Lesern die Hoffnung rege, daß auch dieser Band, wie die beiden vorausgehenden, beinahe durchaus Neues enthalten solle. Daraus könnte ihm von der einen Seite der Vorwurf entstehen, daß er die reichlich vorhandenen Vorstudien katholischer und protestantischer Gelehrten — wenigstens zu den wichtigsten Parthien seines Gegenstandes wie Tauf- und Bußwesen — unbillig ignorire; von einer andern Seite wird man wenigstens neue Lösungen noch vorhandener Schwierigkeiten, letzte Resultate, erwarten, die denn doch nicht überall gegeben werden. In mehreren Punkten, in denen Pr. sich an Hagemann, Mattes, Döllinger u. A. anlehnt, besteht das „Neue“ doch eigentlich nur in der Erkenntniß, daß mit den vorhandenen Mitteln über die von den Vorgängern versuchten Erklärungen und Hypothesen nicht hinauszukommen ist, so z. B. in der Frage über „die stellvertretende Taufe für Verstorbene“ I. Kor. 15, 29 (S. 107 f.), über das Verhältniß der Handauflegung ad poenitentiam zur Firmung bei Cypr. epist. 74 (S. 362). Es dürfte leicht geschehen, daß Manche unter dem Eindrucke der Enttäuschung, weil ihnen zu viel versprochen war, das wirklich Neue und Bedeutende in den Untersuchungen Pr.'s zu gering anschlagen und gerade ein Hauptverdienst des Buches, die urwüchsige Art das Schöpfens aus der ersten Quelle, als tendentiöse Erschleichung der Resultate im Interesse einer vorgefaßten Meinung auslegen. Denn was hat man nicht schon aus den Kirchenvätern herausgelesen!

Demgegenüber hält Ref. es allerdings für seine Pflicht,

die Objektivität des Verf. und die Schärfe seiner Beweisführung wiederholt anzuerkennen, obschon gerade darum, weil streng bei den oft kargen Mitteln des Quellenmaterials stehen geblieben wird, manche Lücke übrig bleibt, die man sonst durch beliebige Zuthaten auszufüllen pflegt.

Es ist nicht bedeutungslos, daß Pr. sein Werk eine Pastoraltheologie nennt und nicht eine archäologische oder dogmatische Untersuchung; es ist geradezu ein fruchtbarer Gedanke, daß Sakramente und Sakramentalien hier einmal unter dem Gesichtspunkt der praktischen Theologie, speciell des Cultus, betrachtet werden. Im Cultus einer bestimmten Epoche objektivirt sich auf das Anschaulichste der religiöse Geist und das dogmatische Bewußtsein derselben. Wenn sich also nachweisen läßt, daß die Formen unsers heutigen Gottesdienstes, ja daß unsere heutigen Cultbücher bis in manche Einzelheiten hinein mit den Cultformen der alten Kirche zusammenstimmen, so liegt darin eine deutliche Apologie nicht nur unserer heutigen Praxis sondern auch unsers Glaubens. Nun läßt sich freilich, bei dem Mangel an officiellen Documenten aus der Gottesdienstordnung der alten Zeit, ein solcher direkter Beweis bezüglich einzelner Formularien nur annähernd, bezüglich anderer gar nicht führen; wir werden also auf eine indirekte Beweisführung verwiesen und müssen gar entlegene Beweismomente zusammenklauben, welche sich theils aus zufälligen geschichtlichen Notizen, theils aber auch aus der Dogmengeschichte gewinnen lassen. Ueber diesen Cirkel in der Beweisführung läßt sich freilich nicht ganz hinwegkommen, sonst wären wir ja längst aller Controverse überhoben; aber es läßt sich doch der Wahrheit so nahe kommen, als es für eine wissenschaftliche Bewährung unsers kirchlichen Standpunktes nothwendig ist.

Man war bisher gewohnt, ein ganzes großes Gebiet von religiösen Akten und Gebräuchen unter dem Namen Sacramentalien nur so nebenbei etwa als Anhang der Sacramentenlehre zu behandeln, und die scholastische Dogmatik hat ihren Scharfsinn darauf verwendet, möglichst streng ihren Unterschied von den Sacramenten festzustellen, anstatt ihren Zusammenhang mit den letztern und ihren gemeinsammen Grund im Dogma wie im Cultus hervorzuheben; Pr. nun stellt die Sacramentalien voran, wofür er aber auffallender Weise nur einen ziemlich oberflächlichen Grund angibt, weil nämlich die Sacramentalien meistens den Sacramenten als deren Vorbereitung vorangehen (S. 14). Als Liturgiker hätte er von der Betrachtung ausgehen müssen, wie aus den einzelnen Elementen des Cultus (Gebet, Handlung, Zeichen) die Ceremonie entsteht, wie sodann die äußere Ceremonie (opus operantis) mit einem geistigen Gehalt (Segen, Gnade) erfüllt wird vermöge ihrer Beziehung auf Christus durch Aussprechung seines h. Namens, durch das Kreuzeszeichen, durch die Application seines kostbaren Blutes, wie endlich unter den verschiedenen und manigfachen Cultakten die Sacramente als besondere Crystallisationspunkte der Gnade heraustreten, aber stets im engsten Zusammenhang mit dem Cultus und daher in steter und nothwendiger Verbindung mit den Sacramentalien und Ceremonien. Wenn wir z. B. die Priesterweihe als Sacrament betrachten, so liegt die eigentlich sacramentale Form in wenigen Akten, die aber doch zugleich als Sacramentalien erscheinen; wer aber möchte sich das Priesterthum als solches sich losgelöst denken von der Weihe der heiligen Stätten, an denen der Priester opfert, von den geweihten Gewändern, Gefäßen u. s. w., deren er sich bei seinen Funktionen bedient? Freilich machen nicht

diese Weihen den Priester und tragen zu seinem Charakter nichts Wesentliches bei; aber wir sehen doch, wie die Priesterweihe nur das hervorragenste Moment ist in dem ganzen Complex von sacramentalen Handlungen, die an das Priesterthum sich anreihen. Darum gehen mit Recht die Sacramentalien den Sacramenten voran, wie das Allgemeine dem Besondern, das Manigfaltige dem concret Bestimmten, ja man könnte sagen, wie die Wurzel der Frucht.

Gleichwie nun die einzelne Ceremonie Sinn und Bedeutung erhält durch ihren Zusammenhang mit einem Complex von gottesdienstlichen Akten, so kommt auch die einzelne Culthandlung erst zum Verständniß durch ihre Beziehung auf das ganze System der Erlösungslehre; nur aus ihm können die Sacramentalien wie die Sacramente ihr rechtes Licht erhalten. Davon geht nun auch Pr. aus, indem er die zwei Hauptelemente der Sacramentalien, nämlich die Segnung (benedictio) und die Beschwörung (exorcismus) auf den entsprechenden dogmatischen Gedanken zurückführt und aus ihm erklärt. Nur hätte diese Art von Beweisführung in schärferer logischer Ordnung vollzogen werden können, als es von Pr. geschieht. Unser gesammter Cultus ist nämlich auf die Voraussetzung gebaut, daß in die Menschenwelt in Folge der Sünde eine Desorganisation gekommen ist, und zwar in dreifacher Richtung; ein gestörtes Verhältniß besteht 1) zwischen Geistigkeit und Sinnlichkeit im Menschen selbst; daraus erklärt sich die Nothwendigkeit eines sinnenfälligen Cultus, einer äußern sinnlichen Vermittlung unseres Heils (Menschwerdung Christi, sinnliche Form des Sacraments); 2) zwischen den Menschen und der äußern Natur; dem entspricht die Segnung und Weihung; 3) zwischen dem Gottesreiche und dem satani-

schen Reiche; der satanischen Macht tritt die Kirche entgegen im Exorcismus.

Demnach nun prüft Pr. die Aussprüche und Anschauungen der ältesten Kirche von der Macht des dämonischen Reiches über die Welt und den Menschen, und von dem Fluche, welcher von Gott auf die leblose Natur gelegt worden sein soll. In Beziehung auf das Letztere nun soll nicht nur etwa der Gedanke abgewiesen werden, als ob ein ethisches Verderbniß in die Natur eingedrungen — was freilich undenkbar ist —, sondern es soll überhaupt eine allzu sinnliche Auffassung der Depravation der Natur durch den Sündenfall, und darum auch die Vorstellung vom Sacramentale als „Natursacrament" abgewiesen werden; um so entschiedener wird andererseits der Glaube der alten Kirche an die Realität des dämonischen Reiches und an den unmittelbaren Einfluß desselben auf den Kampf der Welt gegen Christus im Großen betont. Dabei will uns nur scheinen, als ob Pr. einen nicht ganz gleichen Maßstab anlege. Er wird uns immer auf seiner Seite finden, wenn er die christliche Lehre von den crassen, erdhaften Vorstellungen möglichst loslöst und den Fluch Gottes über die Erde nicht mit dem Mikroskop des Zoologen oder Botanikers ergründen will; aber wir dürfen uns doch den biblischen Gedanken eines auf die Erde gelegten Fluches nicht ganz eliminiren lassen und die Zerrissenheit, welche durch die Schöpfung geht, nicht einzig in die Seele des einzelnen Menschen verlegen; wer weiß, ob wir jenen Gedanken nicht etwa brauchen werden, wenn es sich um eine Theodicee handelt gegenüber den für unser Denken und Empfinden so peinlichen Fragen über den „Kampf ums Dasein", der in der Natur wie in der Menschenwelt sich abspielt? Andererseits ist das dämonische Reich in erster

Linie als geistig-ethisches Reich zu betrachten. Wir können, ohne die Realität und die Gewalt des Dämonismus preis zu geben, die Ansicht aussprechen, daß die Darstellungen der ältesten Kirchenlehrer über das dämonische Wirken theilweise als unter dem Eindruck heidnischer Reminiscenzen stehend zu erklären, beziehungsweise zu modificiren seien; auch hier enthält die sinnlich-buchstäbliche Darstellung nur eine relative Wahrheit. Ja wir möchten noch weiter gehen. So gewiß die Formularien unsre Exorcismen zu den ältesten Bestandtheilen unsers Ritus gehören und tief in die patristische Zeit hinaufreichen, so gewiß muß ihr formeller Ausdruck aus dem angegebenen Gesichtspunkt interpretirt werden, und es gebührt der begrifflich-ethischen Auslegung der Vorzug vor der sinnlich-vorstellungsmäßigen. —

Was nun im Einzelnen über die Verwaltung der Sacramentalien und Sacramente in der alten Kirche ausgeführt wird, läßt überall die objektive und gewissenhafte Prüfung der vorhandenen Zeugnisse erkennen; nur wo diese selbst dunkel oder allzuspärlich sind, macht der Verf. von dem Rechte des Forschers Gebrauch und gestaltet Combinationen, die nicht gegen jeden Widerspruch gesichert sind und mitunter eine Neigung zum nimium probare verrathen. Das Verfahren wird oft kleinlich; es läßt sich nicht aus jedem Span eine Keule schnitzen. Aber freilich, wer nicht zuweilen einen Fehlgriff riskirt, wird auch keine neuen Gänge wagen und keine verwickelte Streitfrage ihrer Lösung entgegenführen. Wir ehren dieß Bestreben, auch wenn wir den Erfolg bezweifeln; um so mehr wollen wir es aber auch anerkennen, wo wir wirklich mit dem Resultate einverstanden sein können. Wir geben als Beispiel eine „Hypothese" Pr.'s über die Bußdisciplin.

Es ist die Frage, ob es nach der Anschauung der alten Kirche Sünden gegegen, welche unvergebbar waren, für welche also keine Kirchenbuße zulässig war. Da die Frage im allgemeinen bejaht werden muß, so fragt sich weiter, ob die Unvergebbarkeit gewisser Sünden auf einem dogmatischen oder bloß auf einem disciplinären Grunde ruhte, und endlich wie die römische Lehre und Praxis sich dazu verhielt [1]). Pr. nun stellt etwa folgende Gedankenreihe auf. Nach biblischer und dogmatischer Begründung gibt es eine unvergebbare Sünde, aber auch nur die eine, nämlich die Sünde wider den heiligen Geist. Diese Sünde erkannte die Kirche von Anfang an in dem Abfall von der Kirche, der eben ein Widerstreben wider Gott und die Unbußfertigkeit in sich schließt. Im Interesse der Häresie aber (der Gnostiker) lag es, diesen Gesichtspunkt zu verrücken; denn diejenigen die sich von der gemeinsamen Kirche trennten, konnten Abfall von dieser Kirche und Widerstand gegen ihre Strafgewalt nicht mehr für die Sünde wider den h. Geist ansehen; in ihrer Neigung zum sittlichen Rigorismus aber hielten sie an dem Begriff der unvergebbaren Sünde fest und nahmen dafür die schwersten sittlichen Vergehen, Idololatrie, Mord, Unzucht, und nannten nun diese Todsünden. Aber auch in der römischen Kirche war eine Schärfung der Bußdisciplin eingetreten und zwar, wie Pr. mit Hagemann und Fechtrup übereinstimmend annimmt, durch den Einfluß des Pastor Hermä. Hermas ist nach Pr. der Bruder des P. Pius; Ref. ist derselben Ansicht und ist in derselben durch den

1) Vgl. Frank, die Bußdisciplin der Kirche. S. 833. — Recens. von Probst, Qu.Schr. 1868 S. 176 ff. — Fechtrup, Über die Grundsätze, welche die Kirche in den ersten Jahrhunderten bei Zulassung zur Buße u. s. w. verfolgte. Qu.Schr. 1872 S. 430 ff.

Pragmatismus der Probst'schen Ausführung aufs Neue bestärkt worden. — Von den Aposteln, wird nun gesagt, bis auf Hermas galt die finale Trennung von der Kirche als Sünde gegen den h. Geist, die nicht vergeben wurde. Diese Eine nicht vergebbare Sünde hielt man in der Kirche fest, erklärte aber neben ihr die schwersten sittlichen Vergehen für Todsünden, für die es nur eine einmalige öffentliche Buße gebe. Diese rigorose Anschauung, die durch Hermas zu einer Theorie gemacht werden wollte, ließ aber eine zweifache Auslegung zu, entweder dahin, daß die einmalige Buße bis zum Todbett dauern müsse, oder dahin daß der Büßer wohl einmal Verzeihung erhalten und zur Communion zugelassen werden konnte, aber nicht zum zweitenmal. Nun waren in Rom montanistische Einflüsse wirksam, um die Bußdisciplin wirklich in der angedeuteten Weise zu verschärfen, bis der Montanismus sich entpuppte und erkennen ließ, daß er dasjenige als einen dogmatischen Lehrsatz fordere, was bisher nur Sache einer rigorosen Disciplin gewesen war. Außerdem hatten die Montanisten die Ansicht des Hermas über die einmalige Buße willkührlich exclusiv dahin gedeutet, daß die einmalige Buße bis zum Lebensende dauern müsse. Nun erfolgte die Reaktion von Rom aus, und ein peremtorisches Bußedikt von P. Zephyrin gab eine dogmatische Entscheidung dahin, daß Fleischessünden — bezüglich deren bisher eine rigorose Praxis geherrscht — vergebbar seien. Diesem Edikt macht Tertullian den Vorwurf der Inconsequenz, thatsächlich aber war es nur unvollständig, weil es sich über die Vergebbarkeit der Idololatrie und des Mordes gar nicht aussprach. P. Kallistus vollzog auch den letzten Schritt, indem er erklärte, daß alle Sünden nachgelassen werden können. Linsenmann.

3.

Die Pädagogik der göttlichen Providenz, aus dem Geschöpflichen überhaupt und aus der Natur des Menschen insbesondere entwickelt von **Franz Joseph Köhler,** Verfasser mehrerer pädagogischen Schriften. Im Selbstverlage. Gedruckt bei Albert Scharpf, vormals M. Ils in Schwäb. Gmünd. 1873. S. IV und 310.

Wie aus dem Titel der vorliegenden Schrift ersichtlich ist, will dieselbe keine Pädagogik im gewöhnlichen Sinne des Wortes sein, sie verfolgt vielmehr eine tiefergehende, umfassendere, eigentlich wissenschaftliche Tendenz, indem sie sich die Aufgabe stellt, „auf dem Wege der Naturbetrachtung im Allgemeinen und der Untersuchung der Verirrungen eines auf sich selbst gestützten Menschenlebens gerade diejenigen Glaubenswahrheiten zu erhärten, gegen welche eine gottentfremdete Natur- und Weltanschauung bald vom naturalistischen, bald vom Standpunkte des ungebundensten Rationalismus gewöhnlich zu operiren pflegt." Im Sinne und nach Art der christlichen Apologetik hat sich das Werk die Bekämpfung „der zahlreich vertretenen Strebungen, mit Hilfe der Naturwissenschaften Irrthümer verschiedener Art zu verbreiten, die Erziehung zur Religion, Sittlichkeit und Tugend zu untergraben und sofort alles sociale Leben in Ehe, Familie und Staat zu vergiften" als Ziel gesetzt und sucht dasselbe auf doppeltem Wege zu erreichen: negativ abwehrend und positiv begründend. In ersterer Beziehung ist es bestrebt, „den Menschen, wie und wo er sich der Erfahrung und der Geschichte zufolge von der pädagogischen Einwirkung der göttlichen Providenz abgelöst und in dieser Ablösung sich erhalten hat, in der ganzen Blöße und Unmacht seiner individuellen und socialen Daseinsverhältnisse vorzuführen" —

und nach der positiv begründenden Richtung will es „den Erzieher mit den unabänderlichen Gesetzen vertraut machen, an welche der Schöpfer die Möglichkeit der Erreichung der menschlichen Bestimmung geknüpft hat. Es soll ihn zu einem tieferen und volleren Verständnisse der hl. Schrift und der kirchlichen Ueberlieferung anreizen, seine Beweise für die Wahrheit des Offenbarungsinhalts vermehren und ihn ermuntern, mit unwandelbarer Glaubenstreue seinem erhabenen Berufe obzuliegen.“

Wir sind dem Verfasser das Zeugniß schuldig, daß er mit Geist und Geschick der Erörterung der im Bereiche seiner Aufgabe liegenden hochwichtigen Fragen sich unterzogen habe, ungewöhnlichen Fleiß und Eifer, große Belesenheit und ausgebreitete Kenntniß der einschlägigen Literatur an den Tag lege, ebenso durch Sprachgewandtheit als einfache, leichtverständliche Diction und namentlich durch jene wohlthuende Wärme der Darstellung sich auszeichne, welche immer mit der lebendigen Ueberzeugung von der Wahrheit des Vorgetragenen verbunden ist. Es liegt uns hier ferne, über die Resultate der gepflogenen Untersuchungen, über die Art, wie diese geführt und jene erzielt wurden, ein Urtheil abzugeben; wir wollten nur auf eine in vielfacher Beziehung lehrreiche und interessante Schrift aufmerksam machen und dem redlichen, uneigennützigen Streben des überaus thätigen Mannes die wohlverdiente Anerkennung zollen.

Kober.

Theologische

Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kuhn, D. Zukrigl, D. v. Aberle, D. v. Himpel,
D. Kober und D. Linsenmann,
Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Fünfundfünfzigster Jahrgang.

Viertes Quartalheft.

Tübingen, 1873.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Druck von H. Laupp in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Die Lehre des hl. Augustinus über die Concupiscenz.

Von Repetent Dr. Hamma.

I. Begriff der Concupiscenz.

b) Augustinus im Kampf gegen die Manichäer und Pelagianer.

Unsere bisherige Betrachtung der Anthropologie Augustins war nothwendig, um den Begriff der Concupiscenz, zu dem wir nun übergehen, feststellen zu können. Augustin entwickelte seine Ansichten über diesen Punkt hauptsächlich im Kampfe gegen die Manichäer und Pelagianer, deren Ansichten er als entgegengesetzte Extreme kennzeichnet, während die katholische Lehre, welche er vertheidige, die richtige Mitte einhalte [1]).

Wir alle haben in uns die Concupiscenz, keiner ist frei von ihr, der Christ so wenig, als der Nichtchrist — dies ist Augustinische Grundanschauung, die er gegen die Pela-

1) Op. imp. c. Jul. V, 4. VI, 8. VII, 177. C. duas ep. P. II, 2.

gianer immer wieder hervorhebt [1]). Er beweist sie durch die Erfahrung, indem er seine Gegner auffordert, einen Blick auf sich selbst zu werfen [2]); aber der Induktionsschluß genügt ihm nicht, er wendet den zwingendsten Syllogismus an: die Concupiscenz stammt nämlich aus der Sünde Adams, und da in diesem alle gesündigt haben, so muß auch die Concupiscenz in allen sein: sine illa modo nascitur nemo [3]).

Was ist nun aber diese Concupiscenz im Menschen und zwar — zunächst ganz abgesehen von der Wiederherstellung durch Christus — im Menschen, wie er empirisch in und um uns leibt und lebt? Suchen wir zuerst die Worterklärung. Concupiscentia kommt her von dem Verbum concupiscere, welches sich bekundet als verbum inchoativum zu concupere, das selbst ein verstärktes cupere = begehren ist. Concupiscere heißt also: „heftig begehren anfangen", weiterhin einfach: „begehren". Das Substantivum Concupiscentia aber bedeutet nach allgemeinem lat. Sprachgebrauch, demzufolge die von Participien gebildeten Substantive auf -ia den Zustand oder abstrakten Begriff des Verbums ausdrücken, das „heftige Begehren" als Zustand oder als Handlung. Dieselbe Bedeutung hat concupiscere, concupiscentia auch durchgängig in den Augustinischen Schriften und wir haben keinen Ausspruch gefunden, dem eine andere Bedeutung zu Grunde läge. Augustinus gebraucht dafür verschiedene andere Ausdrücke, deren allgemeinste wohl sind moveri, motus ad aliquid [4]); quaerere aliquid [5]); amare,

1) Op. imp. c. J. I, 72. II, 189. Contra Jul. V, 27. 28. VI, 22. Ep. ad Dard. 187, IX.

2) C. J. III, 26. Op. imp. I, 70. De Nupt. et Conc. II, 7.

3) C. J. II, 8. VI, 18. Op. imp. II, 189 u. v. a. Stellen.

4) C. J. IV, 14. 72.

5) En. in Ps. 9, 11.

diligere aliquid [1]); appetere aliquid, appetitus, auf etwas zugehen [2]); desiderare, desiderium, etwas vermissen und sich darnach sehnen [3]); delectari, delectatio, sich an etwas ergötzen [4]). Generale autem vocabulum omnis cupiditatis est libido: das Gelüsten [5]).

Allen diesen verschiedenen Ausdrücken liegt ein gemeinsamer Begriff zu Grunde: der des Strebens nach etwas. Und während in cupere [6]), concupiscere, appetere, moveri, quaerere, desiderare einfach die Thätigkeit dieses Strebens zu Tage tritt, so ist in amare, diligere, delectari neben der aktiven Seite zugleich die passive bemerklich, das was durch die Bethätigung des Strebens eintritt: Befriedigung, Genuß. Dieser ist der Begleiter des Concupiscere, wenn es sich bethätigen kann, und zugleich das Ziel, dem es zustrebt [7]). Aus dieser Verbaldefinition können wir so viel entnehmen, daß die Concupiscenz ihrem Hauptcharakter nach nicht auf der erkennenden Seite des Menschen liegt, sondern auf der strebenden.

Wenn nun aber Augustin bald die Wendungen gebraucht: concupiscentia s. libidine duci, trahi, moveri, perturbari [8]), bald concupiscentiae consentire, obedire, servire, oder non consentire u. s. w. [9]); ferner genau

---

1) Viele Stellen.

2) C. J. V, 16. De Civ. D. XIV, 26. XIX, 1. De Gen. ad lit. IX, 10.

3) C. J. IV, 2. V, 2. VI, 19. Sermo 30. En. in Ps. 118, 20.

4) Sermo 42 u. 128.

5) De Civ. D. XIV, 13.

6) De Civ. D. XIX, 12.

7) Sermo 283.

8) En. in Ps. 145, 5. 70, I, 2 u. a.

9) An vielen Stellen.

unterscheidet zwischen concupiscere einerseits und concupiscentiam perficere, post concupiscentias suas ire andererseits [1]), so ist damit klar gesagt, daß das concupiscere als solches kein Akt des freien Strebens oder Wollens ist, sondern von diesem sich unterscheidet, im Menschen vorhanden ist auch ohne Zustimmung, ja selbst gegen die Zustimmung des Willens. Und wenn er ferner sagt: concupiscentia surgit, titillat, ardescit, inhiat, aestuat, agit, operatur, vult u. dgl. [2]), sie also schildert wie eine besondere Person im Menschen, so ist dies allerdings tropisch zu verstehen, denn sie ist keine Person: non enim aliqua persona est [3]); zugleich geht aber daraus unzweideutig hervor, daß sie sich im Menschen bethätigt als eine Macht, die außerhalb seines selbstbewußten freien Wollens fällt, somit Streben als unwillkürliche Regung im Menschen (involuntarius motus) ist [4]). Als solches aber haben wir oben das naturnothwendige Strebeleben oder Triebleben des Menschen kennen gelernt, das unwillkürlich den Objekten sich zubewegt (sie begehrt), sobald sie ihm vom Erkennen (dunkel oder klar) gezeigt sind. Und so können wir bis jetzt sagen, die Concupiscenz als solche ist nicht Aeußerung des freien Strebens oder Wollens — sie ist da, ob der freie Wille ihr zustimme oder nicht — sondern sie ist Bethätigung des unwillkürlichen Triebelebens im Menschen.

Bleiben wir hiebei stehen und fragen wir, welche

---

1) C. duas ep. P. 10. Sermo 151, 3. 154, 6. 155, 9. C. J. IV, 2. 7. 10.

2) Sermo 151, 4. C. J. II, 3. IV, 2. 7. 10. V, 19. 60. Op. imp. V, 9. De grat. Chr. II, 38.

3) C. J. VI, 17.

4) De Civ. D. XIV, 17. C. J. IV, 18.

Stellung ihr in diesem Triebleben zukomme. Augustin sagt: es gebe viele concupiscentiae [1]; der Generalausdruck für alle sei libido [2]; ihre Hauptäußerungen aber seien libido im engern Sinn und ira; ihr Ziel sei Genuß: voluptas, delectatio [3]. Hieraus erkennen wir sofort, daß die Concupiscenz nicht bloß den einen oder andern Trieb im Menschen umfaßt, sondern das gesammte Triebleben, als dessen Hauptäste wir oben die libido und ira, die vis concupiscibilis und irascibilis kennen gelernt haben [4]. Daher sind alle die früher genannten Triebe, direkte und indirekte, Theile der Concupiscenz; und was wir oben allgemein psychologisch betrachtet haben, kehrt hier wieder, aber wie wir sehen werden, in anderem Sinne: die psychologische Erscheinung wird als ethische Eigenschaft des Menschen ins Auge gefaßt und wird als solche zergliedert und beurtheilt. Die Concupiscenz ist also der Collektivname für cupiditas, laetitia, avaritia, jactantia, pervicacia, superbia, libido dominandi, vescendi, videndi u. s. f.; für ira, timor, odium, tristitia u. s. w. Contra Jul. II, VIII, 25 specificirt sie Augustin nach dem Vorgange Cyprians in: avaritia, impudicitia, ira, ambitio; carnalia vitia, illecebrae saeculares; superbia, vinolentia, invidia, zelus. Aehnlich C. J. IV, XIV. 66 sqq. Sermo 155, 9 sagt er: oculum, aurem, linguam, volaticam cogitationem usurpant concupiscentiae. Sonst sagt er auch nach dem Vorgange des Apostels Gal. 5 es gehören zu ihr fornicatio,

1) De Civ. D. XIV, 15. 19.
2) cfr. p. 427. 549.
3) De duab. an. 13. C. J. IV, XIV, 65. De Gen. ad lit. X. De Nupt. et Conc. I, 9.
4) cfr. p. 427—430.

immunditia, impudicitia, luxuria, idolorum servitus, veneficia, inimicitiae, contentiones, aemulationes, irae, rixae, dissensiones, sectae, invidiae, homicidia, ebrietates, comessationes et his similia [1]). Der Apostel und Augustin nennen diese Aeußerungen der Concupiscenz *opera carnis*, Werke des Fleisches. Aber es leuchtet sofort ein, daß das „carnis“ nicht sensu proprio zu verstehen ist. Denn fürs Erste, sagt Augustin, kann ja das Fleisch als solches überhaupt nicht concupiscere, sed anima in et ex carne sive carnaliter concupiscit [2]); die Concupiscenz steckt also nicht im Fleisch als solchem. Fürs Zweite aber ist klar, sagt Augustin, daß die obgenannten Werke gar nicht lauter libidines carnis i. e. animae ex carne sind, sondern es sind auch cupiditates animae *solius* dabei. Denn sicherlich, — so zeigt er De Cont. 13, 28. 29. De Civ. D. XIV, 2 und Sermo 155, 9 — sind die inimicitiae, aemulationes, contentiones und die übrigen animositates in die Seele zu verlegen und zwar nicht in die Seele in et cum corpore, sondern in die *anima sola*, also in das, was sonst spiritus heißt. Und somit ist klar, daß sich die Concupiscenz nicht bloß im sinnlichen, sondern ebenso sehr im geistigen Triebleben des Menschen äußert; nach Augustinischer Lehre wäre es ein grober Fehler, sie bloß in das sinnliche zu verlegen, zu sagen, „sie wohne bloß im Fleische, und sei dem Geiste fremd“. Dies hat unter den spätern Theologen insbesondere Estius klar erkannt, der unter Berufung auf Augustin erklärt, unter die sog. opera carnis seien auch rein geistige Thätigkeiten

---

1) De Civ. D. XIV, 2. Exp. in ep. ad Gal. 46—48.
2) De perf. 8. Vgl. p. 425.

zu zählen und die Auffassung, als äußere sich die Concupiscenz bloß im appetitus sensitivus, sei unhaltbar [1]). Das ist ganz richtig. Aber auf der andern Seite ist wahr, daß die Concupiscenz in den Sinnen stärker auftritt, als im Geiste, und daß sie besonders stark ist im eigentlichen Sinne der Fleisches d. i. den Regungen des Generationstriebes, wo sie mit solcher Macht auftritt, ut momento ipso temporis, quo ad ejus pervenitur extremum, paene omnis acies et quasi vigilia cogitationis obruatur [2]). Eben deßhalb wird sie auch concupiscentia *carnalis*, ihre Werke opera *carnis* genannt; deßhalb heißt es, sie wohne in carne, in corpore, in membris nostris; deßhalb wird sie als lex carnis, lex membrorum bezeichnet [3]). Allein das carnalis und carnis ist wie Augustin De Civ. D. XIV, 2 C. J. V, 7 erklärt, bloß eine denominatio a parte — und das ist sehr zu beachten: der Name Concupiscentia carnis kommt daher, weil die Concupiscenz besonders stark ist in carne; allein sie regt sich nicht bloß in carne, im eigentlichen Sinn des Fleisches, sondern in jedem Sinne: quasi nos concupiscentiam carnis in solam voluptatem genitalium dicamus aestuare; prorsus in quocunque corporis sensu caro contra spiritum concupiscit [4])! Ja sie regt sich überhaupt nicht bloß in den Sinnen, sondern ebensosehr im Geiste, wie die contentiones, aemulationes, inimicitiae und die übrigen animositates zeigen [5]).

1) Com. in ep. ad Rom. VII. ad Gal. V.
2) De Civ. D. XIV, 16. C. J. IV, XIV. 68. 72, V, 8.
3) De Civ. D. XIV, 2. De Cont. 13, 18. De nat. et gr. 56.
4) C. J. IV, XIV. Sermo 155, 9. Op. imp. IV, 28.
5) De Civ. D. XIV, 2. De Cont. 4. 13, 28. 29. De perf. 6. De mend. 7.

Was aber noch zu betonen ist, alle diese Aeußerungen der Concupiscenz als solche sind nicht Akte des freien Willens, der ihnen erst zustimmen oder absagen kann, sondern ihre Quelle liegt hinter dem freien Willen im unwillkürlichen Begehrungsleben des Menschen. Und so müssen wir bis jetzt sagen, die Concupiscenz ist Aeußerung des sinnlichen sowohl als geistigen Triebelebens des Menschen, das nach Befriedigung strebt.

Betrachten wir indeß das Leben der Seele noch genauer. — Da zeigt sich uns sofort eine zweite Concupiscenz! Es ist im Menschen nämlich ein Zug, welcher von den Trieben, die wir bisher kennen gelernt haben, ganz verschieden ist: ein Zug nach oben, ein Trieb nach dem Himmlischen, Ewigen. Unsere Vernunft, das Bild Gottes, erkennt das Wahre und Gute und unsere Seele gravitirt nach diesem Ziele hin. Augustin gibt diesem überirdischen Zuge Ausdruck in dem allberühmten Worte, dem Motto seiner Confessiones: Du hast uns o Gott für dich geschaffen und unruhig ist unser Herz, bis es in dir ruht [1]). Diesen Trieb der Seele, durch welchen sie nach den coelestia, divina, spiritualia, aeterna tendirt, nennt Augustinus die concupiscentia laudabilis, bona, gloriandа, sapiens, spiritualis [2]) im Gegensatz zur conc. carnalis, die wir vorhin kennen gelernt haben. Spiritualis aber wird sie genannt, einmal weil sie aus der Geistesseele, spiritus, entspringt; nicht jedoch als wäre sie die einzige Concupiscenz der Geistesseele: die aemulationes, contentiones u. s. w., die zu ihr nicht gehören, sind ja dem Wesen nach auch

1) Confess. I, 1.

2) En. in Ps. 118, 20. De N. et C. II, 30. De cont. II, 5.

concupiscentiae spiritus; sodann deßhalb, weil ihr Objekt ein ewiges, himmlisches, also wahrhaft geistiges ist. Diese concupiscentia spiritualis ist dem Menschen als solchem unveräußerlich und findet sich deßhalb auch im Nichtwiedergebornen. Niedergehalten und verkümmert kann sie zwar werden, aber niemals ausgerottet und ganz unterdrückt: Non usque adeo in anima humana imago Dei terrenorum affectuum labe conteri potest [1]). Daher regt sie sich immer wieder: den hl. Augustin hat sie verfolgt auf allen Wegen und ihm keine Ruhe gelassen mitten in seinem weltlichen und sinnlichen Treiben.

Also eine doppelte Concupiscenz ist im Menschen: die concupiscentia spiritualis und die concupiscentia carnalis! Jene umfaßt die auf das Ewige, wahrhaft Geistige gerichteten Triebe der menschlichen Natur, diese die auf Irdische, Zeitliche gehenden. Und wenn wir vorhin sagten, die concupiscentia carnis sei die Aeußerung des sinnlichen und geistigen Trieblebens im Menschen, so ist dies nun zu beschränken und zu sagen, sie sei die Aeußerung jenes sinnlichen und geistigen Trieblebens, welches auf das Zeitliche, Weltliche gerichtet ist. Augustin nennt diese beiden Concupiscenzen auch die concupiscentia coelestis et terrena, hominis superioris et inferioris, cupiditas coelestis felicitatis et terrenae, die delectatio sapientiae et concupiscentiae, delectatio secundum Deum et secundum hominem (carnem sowohl, als spiritum), amor Dei et amor saeculi s. mundi, caritas Dei et cupiditas mundana, einfach auch caritas et cupiditas, sapientia

1) De Sp. et lit. 28.

Dei et prudentia carnis [1]); lauter Bezeichnungen aus denen hervorgeht, daß sich die concupiscentia carnalis und spiritualis nicht verhalten wie Leiblichkeit und Geistigkeit im Menschen, sondern wie Liebe zur Welt und Liebe zu Gott.

Nun fragt es sich aber, wie verhalten sich diese beiden Concupiscenzen im Menschen zu einander: stehen sie in Indifferenz oder Harmonie oder Disharmonie? Sie stehen in Disharmonie: es ist zwischen ihnen eine discordia, rixa, lucta, pugna, bellum; sie sind gegeneinander adversariae, inimicae, pugnantes, belligerantes [2]). Zwischen beiden besteht ein beständiger Kampf und zwar ein heißer Kampf: Spiritus et caro, pars superior et inferior invicem sibi adversantur, sibi reluctant, secum contendunt et confligunt [3])! Wie aber sind die Streitkräfte vertheilt? Sind beide gleich stark? Nein, das „Uebergewicht" liegt auf Seite der Concupiscenz des Fleisches. Sie kämpft mit Erfolg gegen die Concupiscentia spiritualis, so daß diese ihr gegenüber fast nicht aufkommen kann. Unertödtlich ist indeß die concupiscentia spiritualis dennoch und regt sich immer wieder —: aber ebendeßhalb immer neuer Kampf im Menschen!

Wie wir also sehen, ist die Hauptconcupiscenz im Menschen die concupiscentia carnis, weil sie die mächtigere und stärkere ist, und deßhalb, sagt Augustin, sei mit dem

1) En in Ps. 83, 3. 145, 5. Op. imp. c. J. I, 83. VI, 14. C. J. IV, 3, 33. V, 4. 16. De cont 4. 13. Sermo 52. 72. 125. 153. 156. 344. De Civ. D. XIV, 4. De mend. 7. C. duas ep. Pel. III, 4, 11. De Sp. et lit. 19.

2) Zahllose Stellen.

3) En in Ps. 48, 6. 84, 10. 145, 5 u. a. C. J. V, 7.

Worte concupiscentia schlechtweg ohne Zusatz immer sie gemeint, entweder in allen ihren Theilen (Aeußerungen) oder aber in dem Theile, wo sie am stärksten ist: im Generationstriebe [1]). Und weil sie so mächtig ist im Menschen, so erhält nach ihr der ganze Mensch den Namen carnalis — σαρκικὸς, wie der Apostel sagt [2]).

Nunmehr sind wir aber an einer tiefgreifenden Frage angelangt: nämlich wie das zu begreifen und zu erklären sei, daß zwei solche feindliche Mächte im Menschen sich finden. Wie legt sich Augustinus das zurecht? Sind etwa zwei Seelen im Menschen, denen diese Begehrungen angehören und die sich mit ihnen gegenseitig befehden? — das wäre wohl die nächstliegende und scheint es einfachste Erklärungsweise. Diese Erklärungsweise eigneten sich die Manichäer an und wiederholten sie in dutzend Wendungen. Allein das ist ein Irrthum, sagt Augustin; nur eine Seele belebt und lebt im Menschen; nur ein Prinzip liegt allen seinen Handlungen zu Grunde — und er begründet dies sofort durch Beweise aus der Selbstbeobachtung [3]). Oder stammt der Widerstreit aus den beiden Substanzen im Menschen? Etwa so, daß die materia corporis von der gens tenebrarum geschaffen wäre, die anima vom Gott des Lichtes, so daß Leib und Seele in ihren Aeußerungen sich feindlich gegenüberstünden und ein heftiger Kampf unvermeidlich wäre? Das ist ebenfalls manichäischer Irrthum;

1) De N. et C. II, 10. De Civ. D. XIV, 14. En. in Ps. 118, 20.

2) De cont. XIII, 28: Adam diligendo carnalia carnalis effectus est. 83 Qu. 50. De Civ. D. XIII, 20. De fide et symb. X, 23.

3) Op. imp. III, 172. Vgl. oben p. 422—426.

denn der eine gute Gott hat den ganzen Menschen geschaffen: in tota anima et corpore conditorem habeo pacis Deum: quis in me seminavit hoc bellum [1])? Oder aber rührt der Kampf daher, daß Leib und Seele zwar nicht feindlich gegen einander sind, da ja beide vom guten Gott erschaffen wurden, aber doch ein für allemal so verschiedene Substanzen sind, daß sich ihre Aeußerungen nicht vereinbaren lassen, sondern nothwendig sich entgegenstehen? Dieser Ansicht ist eine Reihe von scholastischen Theologen z. B. Suarez, Bellarmin, Petavius u. v. a.; sie sagen, der Zwiespalt im Menschen folge naturnothwendig aus den beiden Substanzen, welche die menschliche Natur constituiren, er stamme ex interioribus principiis humanae naturae, aus der junctura animae et corporis; der Streit zwischen Geist und Fleisch entspringe ex conditione materiae; corpus ejusque passiones per *suam naturam* aggravare animam u. dgl. [2]). Auf diese Ansicht werden wir im zweiten Theile unserer Untersuchung (Ursprung der C.) eingehend zu sprechen kommen. Aber schon jetzt können wir Antwort geben auf die Frage: ist das auch Augustins Ansicht? Nein. Denn einmal sind nach seiner Lehre Leib und Seele für einander geschaffen: die Seele ist eine für die Sinnlichkeit bestimmte, präformirte Substanz, so daß sie naturnothwendig zum Leibe hinstrebt, naturaliter vult in corpus; sie ist es auch, die dem Leibe seine Gesetze gibt, indem sie ihn

1) De N. et C. I, 23. II, 21. Contra d. ep. Pel. II, 2. IV, 4. C. J. II, 3. V, 7. De Cont. VII. De n. et gr. 52. 54. Sermo 30.

2) cf. Bellarmin, Disp. tom. III. de gratia primi hominis.

gestaltet und belebt [1]). Wie wäre es nun denkbar, daß diese für einander geschaffenen Wesenheiten unvereinbare, sich bekämpfende Prinzipien in sich hätten? Sodann ist der Mensch nicht ein Conglomerat von Leib und Seele, sondern eine aus beiden gebildete neue Natur: *una vita, una essentia* [2]). Wie wäre aber diese *unitas essentiae* — man fasse diesen Begriff in seiner philosophischen Bedeutung — denkbar, wenn die sie constituirenden Elemente unvereinbarliche, sich bekämpfende Strebungen in sich tragen würden! Allerdings sind Leib und Seele verschiedene, ja, getrennt gedacht, wesentliche verschiedene Substanzen; aber wenn auch wesentlich verschieden, so doch einander nicht fremd und entgegenstehend, sondern als Bestandtheile der einen menschlichen Natur nothwendig in sich und in ihren Aeußerungen vereinbar: corpus quippe ab animi est quidem natura diversum, sed non est a natura hominis alienum; non enim animus constat ex corpore, sed tamen homo ex animo constat et corpore. Quisquis a natura humana corpus alienare vult, desipit [3]). Somit können die sich bekämpfenden Concupiscenzen ihren Grund nicht in der Verschiedenheit von Leib und Seele haben.

A b e r n o c h m e h r! Die concupiscentia carnis, die der spiritualis entgegensteht und sie bekämpft, lebt ja gar nicht in der Leiblichkeit allein, weder im Fleischestriebe noch in den übrigen Sinnentrieben allein; sie fällt dem U m f a n g e nach gar nicht zusammen mit dem appetitus sen-

1) cf. p. 422.

2) De grat. et nat. 52. Sermo 30. Vgl. p. 422.

3) Vgl. p. 423; außerdem De an. et ej. or. 4, 2, 19, 3. Confess. VIII, 10. De Grat. et Nat. 54. C J. II, 3. 6. V, 7. 28. Sermo 154. De Cont. 8. 12. De Civ. XIV, 3. C. Duas ep. Pel. III, 9.

sitivus, sondern wohnt ebensosehr in der anima sola! Sind denn die contentiones, aemulationes, libidines gloriandi, perversae celsitudinis s. superbiae u. s. f., diese ausgesprochenen opera carnis, nicht in Wahrheit cupiditates animae und zwar nicht animae ex corpore (wie z. B. fornicationes, ebrietates, comessationes u. dgl.), sondern animae solius [1])? Und wird die anima, so fern sie über den Leib erhaben ist, nicht spiritus genannt, so daß jene Werke dem Wesen nach als concupiscentiae spiritus bezeichnet werden müssen [2])? Besteht denn die concupiscentia carnis, die der spiritualis entgegensteht, nicht aus jedem appetitus animi, quo aeternis bonis quaelibet temporalia praeponuntur [3])? Ist sie nicht überhaupt der amor rerum transeuntium (Gegensatz res aeternae [4]), die cupiditas terrenorum desideriorum [5]), der amor adipiscendi aut obtinendi temporalia [6]), der amor fruendi quibuscunque creaturis sine amore creatoris [7])? Ist sie nicht der appetitus, das desiderium mali seu peccati [8])? — kurz ist sie nicht ein viel weiterer Begriff, als der appetitus sensitivus? Und somit ist nach Augustinischer Auffassung klar und unwiderleglich, daß die zwei Concupiscenzen im Menschen und ihr Kampf nicht von der Verschiedenheit der Substanzen des Leibes und der Seele herkommen können. Denn wenn ja auch der Leib

1) cf. p 552.
2) cf. p. 424.
3) De mendac. 7.
4) 83 Qu. 33.
5) En in. Ps. 145, 5.
6) 83 Qu. 36.
7) C. J. IV, 3. 33.
8) Op. imp. I, 71. De perf. just. 6. C. J. IV, 2. 7.

ganz weggedacht würde, so blieben im Geiste allein immer noch zwei Concupiscenzen: die concupiscentia rerum aeternarum und die concupiscentia rerum temporalium. Ebenso evident ist aber auch, daß die Augustinische Lehre über diesen Punkt wesentlich verschieden ist von der Ansicht jener Theologen, welche sagen, die concupiscentia carnis sei identisch mit dem appetitus sensitivus und sei wie dieser eine naturnothwendige Folge der Leiblichkeit des Menschen. Dem Umfange nach ist die concupiscentia carnis nicht identisch mit appetitus sensitivus, das haben wir gesehen; ob sie es dem innern Wesen nach sei, wird die Folge zeigen [1]).

Also weder aus zwei Seelen, noch aus einer guten und einer bösen Substanz, noch endlich aus der Verschiedenheit der Substanzen des Leibes und der Seele im allgemeinen läßt sich der Kampf der Concupiscenzen im Menschen erklären; alle diese Erklärungsversuche haben innere Widersprüche in sich: 2 Seelen und eine gute und böse Natur sind gar nicht vorhanden im Menschen — das beweist Augustinus empirisch und metaphysisch; und die Naturen von Leib und Seele sind zwar verschieden, aber nicht sich entgegenstehend; zudem aber decken sich ja die Concupiscenzen dem Umfang nach gar nicht mit Sinnlichkeit und Geistigkeit. So läßt der Vorkämpfer gegen die Manichäer ihrer Lehre nicht einmal einen Schein von Wahrheit: selbst das ist unzulässig, aus der Verschiedenheit der Substanzen im Menschen den Kampf zu erklären, geschweige denn eine gute und eine böse Natur anzunehmen. Und es ist leicht begreiflich, warum

1) Wie eng diese Lehre Aug. zusammenhängt mit s. Lehre „über Leib und Seele, sinnl. und geistige Triebe", leuchtet ein. Vgl. p. 433—436.

er so argumentiren mußte; denn hätte er gesagt, aus der Verschiedenheit der Substanzen müsse allerdings nothwendig ein Kampf entstehen, so hätten die Manichäer die halbe Position schon gewonnen gehabt.

Indeß die alte Frage tritt wieder auf: quis in me seminavit hoc bellum? was macht die zwei Arten von Begehrungen im Menschen zu sich bekämpfenden Mächten? Unde hoc monstrum et quare istud? fragt Augustin. Und nun präcisirt er die Frage in einer Schärfe, daß dadurch der Manichäismus selbst in den feinsten Nüancen zum voraus abgewiesen ist. Im 8. Buche seiner Confessiones, wo er schildert, wie in ihm der sittliche Kampf den Höhepunkt erreichte und er dann „erleuchtet vom Lichte der göttlichen Erbarmungen" den Weg zu seiner Bekehrung fand, wundert er sich, wie es doch komme, ut facilius obtemperet corpus tenuissimae voluntati animae..., quam ipsa sibi anima ad voluntatem suam magnam in sola voluntate perficiendam? Woher doch die merkwürdige Erscheinung, daß die anima, der Geist sich selbst nicht gehorcht, selbst beim Aufgebot großer Willenskraft und bei einfachen Willensakten, während im Vergleich dazu der Leib, die Sinnlichkeit dem leisesten Wunsche der Seele gehorcht? Unde hoc monstrum et quare istud? „Der Geist, heißt es weiter, gebietet dem Leib und sogleich gehorcht er ihm; der Geist gebietet sich selbst und seine Befehle finden Widerstand. Mein Geist gebietet meiner Hand, und sie gehorcht so rasch, daß man kaum den Befehl von der Ausführung unterscheiden kann. Und der Geist gebietet dem Geist zu wollen; der Befehl geht von demselben aus, der gehorchen soll, und doch gehorcht er nicht! Noch einmal: unde hoc monstrum"? Und als Antwort vernehmen wir jenes Wort, das sonderbarerweise den Kno-

tenpunkt der Manichäischen sowohl als Augustinischen Anthropologie bildet: Duae voluntates in homine sunt! Zwei Willen sind im Menschen, daher der Kampf!

Zwei Willen sind im Menschen; gut, sagen die Manichäer, also auch zwei Naturen, eine gute und eine böse; unsere metaphysische Lehre von einem guten und bösen Urprinzip bestätigt sich klar im Menschen. Augustinus aber sagt, nein nicht zwei Naturen, sondern zwei Willen, eben nicht zwei Naturen, weil nur zwei Willen. Er unterscheidet also zwischen Natur und Wille, während seine Gegner beides zusammenwerfen. Allerdings ist auch ihm der Wille Natur und nirgends anders als in einer Natur, was er im Op. imp. gegen Julian verschiedentlich auseinandersetzt [1]; aber zugleich ist er ihm etwas Höheres, über die Natur im gewöhnlichen Sinne Hinausliegendes; seine Akte sind keine bloßen Naturbewegungen und deßhalb kann auch von ihm aus nicht sofort auf die Beschaffenheit der Natur geschlossen werden: wenn zwei Willen im Menschen sind, deßhalb noch nicht zwei Naturen; so wenig, als wenn ein böser Wille da ist, deßhalb auch eine böse Natur.

Also zwei Willen sind im Menschen — daher der Kampf! Es fragt sich nun, wie wir das Wort duae voluntates aufzufassen haben, damit daraus die Concupiscenzen in ihrem Kampfe erklärbar seien. Sind etwa substantiell verschiedene Willen im Menschen, oder gar ein substantiell guter und böser Wille? Das ist der vorhin berührte manichäische Irrthum, der aber der Erfahrung gänzlich widerspricht. Denn bei aller Verschiedenheit des Wollens bin

1) Vgl. De Civ. D. XIV, 11.

doch ich es, der da will: ego, ego sum, qui volo et nolo [1])!

Um das Wort duae voluntates zu verstehen, müssen wir auf den Augustinischen Begriff des Willens selbst, wie wir ihn oben analysirt haben, eingehen. Betrachten wir den Willen zunächst im Moment der Entscheidung, so redet man von zwei Willen, wenn der Wille unter gegebenen Objekten nicht ganz dies und nicht ganz dies will (non plene vult, non plene nonvult) [2]), also schwankt, unentschieden, getheilt ist. Allein dies Verhalten des Willens im Moment der Entscheidung ist das Resultat verschiedener Ursachen. Die Hauptursache, welche die wirkliche Entscheidung gibt, liegt in der Willensursache selbst; aber es wirken mancherlei Motive mit: äußere, die in den Objekten liegen, innere, die im Willen selbst liegen, nämlich seine Neigungen, die mehr oder weniger habituell sind. Hier wird man nun dann von zwei Willen reden, wenn die Motive sich unvereinbar oder sehr schwer vereinbar entgegenstehen, also wenn entweder Objekte, die schwer vereinbar sind, ihn motiviren, oder solche Neigungen auf ihn einwirken, infolge deren er schwanken und zweifeln muß, was er wollen solle. Man wird aber nicht von zwei Willen sprechen, wenn einfach verschiedene Objekte und Neigungen, die mit einander vereinbar sind, ihn motiviren; denn in diesem Falle kann ja der Wille, wie die Erfahrung zeigt, leicht beidem sich zuwenden, so daß kein Zwiespalt in ihm entsteht. Wir haben somit unter duae voluntates nicht eine äußerliche, rein formale Verschiedenheit der Willensmotive zu verstehen; denn der Wille

1) Conf. VIII, 10.
2) ib.

kann und wird von vielen Objekten beeinflußt werden und wird viele innere Neigungen haben, ohne deßhalb getheilt zu sein [1]). Vielmehr ist darunter eine innere unvereinbarliche Verschiedenheit zu verstehen, so daß der Wille nur dies oder dies wählen soll oder kann, aber eben nicht weiß, was er wählen will, halb dies, halb dies will, getheilt ist. So haben wir unter duae voluntates zwei unter sich unvereinbarliche Willensneigungen zu verstehen; wie Augustinus sagt: diversae, contrariae, adversariae voluntates [2]). Und aus ihnen resultirt dann das Getheiltsein des Willens im Moment der Entscheidung: spiritus adversus se ipsum divisus est [3])! Schön beschreibt Augustin diesen psychologischen Prozeß unmittelbar nach der obigen Frage: unde hoc monstrum? Conf. VIII, 9. „Der Geist gebietet sich selbst zu wollen. Aber eben weil er gebietet, hat er schon Willen. Warum geschieht nun nicht, was er befiehlt? Weil er nur halb will (non ex toto vult); er befiehlt also auch nur halb. Denn insoweit befiehlt er, als er will; und insoweit geschieht nicht, was er befiehlt, als er nicht will. Denn der Wille befiehlt ja, damit er Wille sei, und zwar er selbst, nicht ein anderer. Offenbar aber befiehlt er nicht vollständig und deßhalb geschieht nicht, was er befiehlt. Denn wenn er vollständig wäre, würde er nicht befehlen, um zu sein, da er schon wäre. Daher ist es nichts Ungeheuerliches, theils zu wollen, theils nicht zu wollen; aber eine Krankheit der Seele ist es, weil sie, einerseits durch die Wahrheit gehoben, andererseits unter der Last der Gewohnheit niederge-

1) Conf. VIII, 10. 83. Qu. 40.

2) Conf. VIII, 8. 9. 10. De Cont. 7 u. 8. De Civ. D. XIV, 3. XII, 6.

3) Ib.

drückt, sich nicht ganz zu erheben vermag. Et ideo sunt duae voluntates, quia *una* earum *tota* non est, et hoc *adest* alteri, quod *deest alteri!*" Einer der Willen ist nicht mehr ganz, hat seine Vollkraft nicht mehr, und zwar der, welcher befehlen sollte; was er aber an Kraft verloren, hat der andere gewonnen — und so stehen sie sich entgegen.

Wenden wir nun diese allgemeine Auseinandersetzung über das Wesen der duae voluntates an auf die zwei Concupiscenzen im Menschen. Oben erschien uns das Triebleben des Menschen, das irdische und himmlische, als identisch mit den zwei Concupiscenzen. Aber wir konnten aus ihm das Hauptmerkmal der Concupiscenzen, den Kampf nicht begreifen, und alle Momente, die wir bisher zu Hilfe nahmen, mußten wir als unzureichend abweisen. Es fragt sich nun, ob nicht der Kampf erklärbar werde durch Beziehung des Trieblebens auf die duae voluntates. Die Triebe entspringen aus der Natur des Menschen und suchen sich ihrer Anlage gemäß zu bethätigen. Ueber ihnen steht die durch das Selbstbewußtsein geleitete sich selbst bestimmende Kraft des Willens, die den Regungen der Triebe zustimmen kann oder nicht. Diesen Trieben gegenüber, die den Willen anreizen, einladen, können nun duae voluntates nichts anderes bedeuten, als eine doppelte Neigung des Willens, einerseits zu den motus terreni, andererseits zu den motus coelestes: beide Arten laden den Willen ein und er neigt zu beiden und will sie befriedigen.

Allein wie soll sich denn hieraus der Zwiespalt und Kampf im Menschen erklären lassen? Sind jene beiden Arten von Trieben, die doch nichts anderes als Aeußerungen des Wesens des Menschen sind, unvereinbar mit ein=

ander? Das kann nicht sein; wenn sie auch diversa sind, so doch nicht aliena, sondern Aeußerungen der einen menschlichen essentia. Und wenn der Wille zu beiden Neigung hat, sind diese Neigungen unvereinbar? Auch das kann nicht sein; denn sind die Objekte nicht unvereinbar, so auch die ihnen entsprechenden Neigungen nicht; und zudem ist der Wille ja menschlicher Wille und kann, ja muß Neigung zur Natur haben, der er entspringt, somit auch zu den Aeußerungen derselben, den motus saeculares und coelestes [1]). Aus der formellen Verschiedenheit der Neigungen des Willens und der Triebe läßt sich also der Kampf nicht erklären. Es muß eine wirkliche Unvereinbarkeit der duae voluntates vorliegen, wenn der Kampf aus ihnen erklärbar sein soll. Und um diese in ihnen zu finden, müssen wir eine andere Betrachtungsweise einschlagen, als die bisherige. Bisher nämlich betrachteten wir den Willen und die Naturbegehrungen nur für sich genommen; aber das ist abstrakt: sie sind im Verhältniß zum Menschen in seiner Gesammtanlage zu betrachten, hauptsächlich in ihrer Stellung zur obersten Macht im Menschen, zum vernünftigen Denken. Die Vernunft nun zeigt uns, daß die obgenannten Triebe allerdings alle der menschlichen Natur entstammen und insofern gleichberechtigt seien; daß aber doch die, welche auf das Göttliche und Ewige tendiren, höhern Werth haben, als die, welche auf das Irdische und Zeitliche gehen. Ferner wissen wir, daß die Vernunft uns die Triebe nicht bloß kennen lehrt in ihrem Werthe, sondern sofort dem Willen sagt, daß er in erster Linie die edlern, höhern Triebe lieben und befriedigen soll, erst nach ihnen die niedern zeitlichen [2]).

---

1) Sermo 17, 2 de verbis Apost. 2) cf. p. 426. 459.

Thut nun das der Wille, ist er in dieser Weise rationalis voluntas, vernünftiger Wille, so ist keine divisio in ihm. Es sind zwar formell verschiedene Neigungen in ihm; Neigungen zu den obern, Neigungen zu den niedern Trieben, aber sie sind vereinbar und stehen nicht in Kampf und Gegensatz: es ist ein ordnendes Prinzip da, die Vernunft.

Wenn aber der umgekehrte Fall eintreten würde, wenn der Wille statt die ihm von der Vernunft empfohlenen höhern Triebe lieber zu haben gerade umgekehrt die von der Vernunft weniger geschätzten Triebe vorziehen würde, wenn also der Wille eine Neigung, die er haben sollte, nur halb, und eine, die er nicht haben sollte, in verstärktem Maaße hätte — wie dann? Dann wären allerdings zwei unvereinbarliche Neigungen in ihm und ein Kampf wäre begreiflich. Denn die höhere Neigung muß der niedern, die ihr den Rang streitig macht, entgegentreten; die niedere zwingt sie dazu. Augustin sagt: caro concupiscit adversus spiritum et adversus se *cogit* concupiscere spiritum; oder: anima sic concupiscit secundum carnem, ut ei spiritus i. e. pars ejus melior et superior debeat repugnare (C. J. IV, 4. V, 7. En. in Ps. 145, 5). Und auf diese Weise entsteht ein Gegensatz und Zwiespalt im Menschen. Auf der einen Seite steht die einladende Vernunft, die nie ganz verdunkelt wird: non usque adeo in anima humana imago Dei terrenorum affectuum labe contrita est (De Sp. et L. 28), ferner die sich regenden höhern Triebe und ein ihnen wenn gleich schwach geneigter Wille (voluntas bona parva et invalida; frustra condelectatur bono [1]) — auf der andern die reizenden

1) De gr. Chr. 17. Conf. VIII, 5. Ench. 35.

irdischen Triebe und ein ihnen sehr geneigter Wille; und und diese doppelte Reihe von Motiven stürmt auf den Willen ein, beim Moment der Entscheidung — der Mensch weiß nicht, wohin er sich wenden soll, er ist getheilt, schwankend, unentschieden. Schon dies aber verursacht Unruhe und Unzufriedenheit in seinem Innern. Weil indeß der Wille schwankt und zweifelt, kann er auch seine ganze Kraft nicht einsetzen, und so kommt es, daß die Motive sehr bedeutenden Einfluß auf ihn haben, und zwar desto größeren, je intensiver sie selbst sind; und er, obgleich frei, wird doch fast zum Spielball dieser Motive (der Triebe und Neigungen). Dadurch geschieht es aber, daß der Mensch thut, was er nach seiner bessern Einsicht nicht thun will: non quod volo facio [1]), und hier ist eine neue tiefliegende Quelle seiner Unzufriedenheit mit sich selbst, seiner Zerrissenheit und Unruhe: diversae voluntates distendunt cor hominis; dissipatur a se ipso et secum contendit; anima divisa est per multos amores, verberata desideriorum diversitate, ubique inquieta, nusquam secura [2])!

Da aber unter den verschiedenen Motiven des Willens die innern Neigungen doch die stärksten sind, weil sie ihm zunächst liegen, so erklärt es sich auch, daß die niedern Triebe, denen der Wille so sehr zugeneigt ist, stärkern Einfluß haben, als die höhern, und daß deßhalb der Wille meist jenen folgt; es ist begreiflich, wie sie im Menschen das Uebergewicht haben, während die höhern nicht durchbringen. Diese regen sich indeß doch und die Vernunft stellt sie immer wieder als die edleren hin, der Wille hat

1) C. J. V, 16 u. a.
2) Conf. VIII, 5. 9. 10. En. in Ps. 145, 5.

auch noch einige Neigung zu ihnen (velle mihi adjacet) — aber es kommen die niedern Begehrungen mit ihren Reizen und siegen, weil der Wille sie mehr liebt. Der Mensch sieht das Höhere und möchte es oft auch thun (er hat ja die Wahlfreiheit zum Guten nicht verloren), aber sonderbarer, ihm selbst unbegreiflicher Weise thut er das Gegentheil und er wird unzufrieden mit sich selbst, es entsteht ein Riß in seinem innern Leben. Das eben ist aber der Kampf zwischen Geist und Fleisch im Menschen; der Wille ist geistig gesinnt und fleischlich gesinnt; aber die geistige Gesinnung, welche regieren soll, ist geschwächt (non est tota), die fleischliche auf ihre Kosten verstärkt (adest alteri, quod deest alteri) und tritt jener rebellisch gegenüber — und zwischen beiden wird die Willensursache umhergetrieben und folgt zuletzt der stärkern, obgleich das bessere Bewußtsein die bittersten Vorwürfe macht. Das sind die duae voluntates in homine, die voluntas carnalis et spiritualis, das sind die beiden sich bekämpfenden Concupiscenzen! —

Nicht also zwei Naturen bekämpfen sich, sondern zwei Willen stehen sich entgegen; wie Augustin schön sagt: Quod caro concupiscit adversus spiritum, non est duarum naturarum ex contrariis principiis facta commixtio, sed unius adversus se ipsam ... facta divisio (De Cont. 8). Oder wie es C. J. II, 9 und ähnlich de grat. et nat. 54 heißt: die Concupiscenzen seien pugna boni et mali, non naturae adversus naturam. De grat. et nat. 53 fragt er: Quidnam caro contraria? ut non quod *volunt* faciant; ecce adest voluntas in homine! Also nicht Fleisch und Geist als Substanzen stehen sich entgegen, sondern als ethische Eigenschaften, als fleischliche und geistige,

irdische und himmlische Gesinnung; sie bekämpfen einander und zerreißen das Herz des Menschen: Duae voluntates meae, *illa carnalis*, illa *spiritualis* confligebant inter se atque discordando dissipabant animam meam! (Conf. VIII, 5. Aehnlich Sermo 154. De cont. 7. En. in Ps. 143. 6. 145, 5. Tract. in Jo. ev. 2, 14.)

So gewinnen wir durch Analysis des Begriffes duae voluntates einen tiefern Einblick in das Wesen der Concupiscenz. Früher sagten wir, die Concupiscenz sei Aeußerung des Trieblebens, des niedern und höhern — dies Moment fiel uns zunächst in die Augen. Allein hieraus ließen sich wohl verschiedene Concupiscenzen im allgemeinen erklären, nicht aber das Hauptmerkmal, die Feindschaft und der Krieg derselben. Deßhalb mußten wir hinter die Erscheinung zurückgehen und nach einem tieferliegenden Moment suchen, das hinzukommen sollte zu jenen Naturbegehrungen, das den Kampf verursachen und jene Triebe eigentlich erst zu feindlichen Concupiscenzen machen würde. Und wir fanden, daß dieses tieferliegende und eigentliche Hauptmoment des Begriffes der Concupiscenz im Willen liege. So setzt sich der Begriff der Concupiscenz aus zwei Momenten zusammen: das eine liegt in den Trieben der menschlichen Natur, das andere im Willen; ersteres ist das untergeordnete, letzteres das übergeordnete; ersteres das Substrat, letzteres die wesengebende Begrenzung oder begriffliche Form (μορφή, εἶδος), welche das Substrat, das für sich auch etwas ganz anderes sein könnte, eben zu dem macht, was es ist. Die concupiscentia carnis ist also nicht das sinnliche Triebleben als solches, sondern der diesem Triebleben zugeneigte Wille, nicht das Fleisch, sondern der „fleischlich gesinnte Wille". Und die concupiscentia spiritualis besteht nicht

aus den Trieben nach Oben, sondern aus dem ihnen zugeneigten, aus dem geistig oder himmlisch gesinnten Willen. Wenn diese himmlische Gesinnung des Willens stärker ist, als seine sinnliche Neigung, so daß sie die letztere leiten kann, dann ist Friede im Menschen, dann ist Einheit in der Verschiedenheit oder Harmonie in ihm. Wenn aber die Neigung zum Geistigen schwach und die zum Fleischlichen stark ist auf Kosten jener, dann gehen beide auseinander und stehen sich gegenüber: es tritt Theilung und Zwiespalt ein und die wahre Einheit im Menschen ist verloren. Es herrscht dann der Fleischeswille d. h. die weltlichen Triebe mit und durch den Willen [1]) und die Geistestriebe beanspruchen nurmehr die Herrschaft, ohne zu ihr zu gelangen, sie regen sich, aber bringen nicht durch; nicht jedoch als wären sie in sich entkräftet, sondern der Wille liebt sie fast nicht und so haben sie sehr wenig Einfluß auf ihn [2]). Nicht so dürfen wir also zunächst den Kampf zwischen den obern und niedern Trieben und die Herrschaft der untern über die obern auffassen, als wären die Triebe in sich selbst geschwächt oder verstärkt und so die Natur des Menschen alterirt; solche Nüancen Manichäischen Denkens liegen der Augustinischen Lehre ganz ferne; die Stärke und Schwäche der Triebe kommt vielmehr her vom Verhältniß des Willens zu ihnen: die obern sind schwach, weil der Wille ihnen wenig geneigt ist, die untern herrschen d. h. sie werden befriedigt, weil der Wille ihnen zugewendet, weil er ein sinnlicher Wille ist; obgleich weiterhin zu sagen ist, daß ein Trieb durch beständige Befriedigung allerdings auch in sich

1) De gr. Chr. II, 36.
2) De Chr. I, 17. Conf. VIII, 5.

verstärkt werden kann [1]). Geisteswille und Fleischeswille stehen sich also entgegen; und wenn wir diese beiden Willen im Verhältniß zur Vernunft betrachten, so können wir auch sagen, der die Vernunft und die von ihr empfohlenen höhern Triebe liebende d. i. der vernünftige Wille und der nicht sie, sondern die niedern Triebe liebende d. i. unvernünftige Wille stehen sich entgegen. Der fleischliche, unvernünftige hat aber das Uebergewicht, ist herrschende Macht im Menschen: die concupiscentia carnis ist die Hauptconcupiscenz, so daß nach ihr der ganze Mensch ein carnalis, σαρκικὸς, genannt wird, und daß mit dem Worte concupiscentia schlechtweg, wie Augustin sagt, immer sie gemeint ist. Und falls wir nun eine Definition der concupiscentia carnis geben wollen, so können wir sagen: die Concupiscenz ist die Herrschaft der niedern (fleischlichen, sinnlichen, weltlichen, zeitlichen) Naturbegehrungen oder Triebe durch und mit dem Willen, oder: der mit den niedern Trieben vereinigte Wille, oder: der die Vernunft verachtende, die Sinnlichkeit liebende Wille, oder: der fleischlich, sinnlich, irdisch, weltlich, zeitlich gesinnte Wille; aversa a ratione voluntas = conversa, inclinata ad motus saeculares voluntas = motus terreni (sensus, caro, mundus) voluntate dominantes. Die Sinne herrschen, weil der Wille sich an sie verkauft, sie regieren, weil der Wille es liebt.

Nicht das sinnliche Triebleben, die sensualitas oder der appetitus sensitivus ist also die concupiscentia carnis, es ist nur das Substrat, welches erst durch den Willen zu dem gemacht wird, was wir Concupiscenz nennen. Diese ist ein verstärkter appetitus sensualis, verstärkt jedoch nicht

1) En. in Ps. 4, 9.

in sich, als wäre die Natur der Triebe verändert worden, sondern verstärkt durch die selbstbewußte freie Strebekraft im Menschen d. i. den Willen, der auf die Regungen der Triebe jederzeit eingeht, ja mitunter ihre Bethätigung wünscht, wo die Triebe selbst gar nicht können [1]). Die Concupiscenz ist also eine moralische, eine Willensbeschaffenheit, der appetitus sensualis aber eine physische Eigenschaft des Menschen. Oben sahen wir, daß der Augustinische Begriff der concupiscentia carnis sich dem Umfange nach nicht decke mit dem appetitus sensitivus, da sie nicht bloß die sinnlichen Triebe umfasse, sondern überhaupt alle auf das Creatürliche gerichteten (amor creaturae sine amore creatoris) und daß der Ausdruck concupiscentia carnis nur denominatio a parte fortiori sei; jetzt erkennen wir, daß sie auch dem innern Wesen nach differirt vom appetitus sensitivus. Augustinus spricht das zu wiederholtenmalen ganz entschieden aus und unterscheidet genau zwischen dem appetitus sensuum und der concupiscentia carnis so z. B. wenn er den appetitus naturalis unterscheidet von der libido [2]); sagt, dem Menschen als solchem sei überhaupt ein Begehren nothwendig d. i. natürlich (concupiscentia beatitudinis est concupiscentia naturalis), aber nicht die pudenda concupiscentia [3]); ferner wenn er sagt, voluptas et honesta esse potest, womit er im Gegensatz zum Genuß, welcher der libido folgt und beschämend ist, noch einen andern Genuß, der honestus ist, annimmt, der nur aus einer andern Art der Befriedigung der Triebe,

---

1) De pecc. m. I, 29 u. a.
2) De N. et C. II, 7. De Civ. D. XIV, 26
3) Op. imp. IV, 67. De N. et C. II, 30 C. J. V, 16 Ench. 25.

nämlich aus der rein natürlichen hervorgehen kann [1]); ferner, wenn er die concupiscentia vom modus und usus naturalis, von der utilitas und necessitas unterscheidet [2]); wenn er genau unterscheidet zwischen fames und amor edendi, necessitas refectionis und amor edacitatis [3]); wenn er die substantia carnis unterscheidet von den opera, quae veniunt de carnali concupiscentia [4]); wenn er sagt, bei den ersten Menschen seien die Augen geöffnet worden, ad intuendum, non ad videndum [5]). Entscheidend aber sind wohl die Aussprüche: aliud est sensus carnis, aliud concupiscentia carnis, quae sentitur sensu et mentis et carnis; aliud est facultas sentiendi, aliud vivacitas, aliud vis, aliud necessitas sentiendi, — aliud vitium concupiscendi [6]). Die Sensualität unterscheidet sich von der Concupiscenz dadurch, daß letztere eine Willenseigenschaft ist, welche die Ordnung im Menschen stört, erstere aber eine Natureigenschaft, die mit den übrigen Anlagen des Menschen harmonirt. Der natürliche Trieb appetitus naturalis, ist ein geordneter, ordinarius, und entspricht der Vernunft, er ist eine rationabilis motus [7]); die Concupiscenz dagegen ist ein motus inordinatus et contra rationem: aliud est rationabilis, aliud commotio libidinis contra rationem [8]). Die Irrationalität hält Augustinus so sehr für ein Hauptmerkmal der Concupiscenz, daß er sagt: hätten

1) De N. et C. II, 9. 12.
2) C. J. IV, 66. 68. Op. imp. V, 17. De N. et C. II, 12.
3) Ib.
4) De nat. et gr. 56.
5) Sermo 151. C. J. IV, 14.
6) Op. imp. IV, 29. 69. C. J. IV, 65, 66. VI, 53 sqq.
7) De N. et C. II, 7. C. J. III, 13. Op. imp. 67.
8) C. J. IV, 14. 73. Op. imp. V, 14. 16. De Civ. XII, 6.

wir keine ratio, so hätten wir auch keine Concupiscenz d. h. keinen der ratio abgewandten, und der Sinnlichkeit zugewandten, sie verstärkenden Willen; wir hätten die gleiche Sinnlichkeit, aber sie wäre nicht durch den Willen verstärkt gegen die Vernunft [1]). Ebendeßhalb haben die Thiere keine Concupiscenz, obgleich sie ganz denselben appetitus sensitivus haben wie wir: sie haben keine ratio, keine concupiscentia sapientiae und ebendeßhalb auch keine concupiscentia contra rationem seu conc. carnis: in animantibus irrationabilibus caro, etsi concupiscit, adversus spiritum non concupiscit [2]). Und deßhalb können wir die Concupiscenz auch definiren als irrationabilis voluntas, quae ignorat et excedit leges rationis, quae nescit, ubi finitur necessitas [3]).

So erhalten wir durch Vergleichung der mannigfachen Aussprüche Augustins über das Wesen der Concupiscenz die Lehre, daß diese nicht eine böse Natur sei, wie die Manichäer sagten, sondern ein unvernünftiger, fleischlich gesinnter Wille, irdische Gesinnung sei: amor rerum transeuntium, amor fruendi quibuscunque creaturis sine amore creatoris, inordinata voluntatis inclinatio [4]). Nicht im sinnlichen Begehren des Menschen besteht die concupiscentia carnis, aber auch nicht in seinem Willen allein, sondern in der Vereinigung beider, so aber, daß der Wille das wesengebende Moment bildet. Ohne Willen nämlich gibt es keine Gesinnung, ohne Fleisch keine fleischliche Gesinnung, wie Augustinus sagt: concupiscentiae carnalis

1) C. J. II, 7. IV, 5. 14. 74. Op. imp. 5, 8.

2) De gr. Chr. II, 50. C. J. IV, 5. Op. imp. V, 8. 20.

3) De N. et C. II, 31. Contr. duas ep. P. 17. De gr. Chr. II, 36. C. J. III, 23. IV, 14. 70. Op. imp. V, 19. De Civ. D. XIX, 13. 14.

4) De pecc. mer. II, 4.

causa non est in anima sola, sed *multo minus* in carne sola: ex utroque enim fit. Ex anima sc. quia sine illa delectatio nulla sentitur, ex carne autem, quia sine illa carnalis delectatio non sentitur (De G. ad lit. X, 12). Und so ist die conc. carnis eine Depravirung des natürlichen Begehrens d u r ch den Willen zu einem unnatürlichen Gelüsten; oder ein Herabsinken des geordneten Willens zur ungeordneten Begierlichkeit. Augustinus sagt, der Wille, der nicht geordnet und gut sei, verdiene eigentlich nicht mehr den Namen Willen, sondern nur noch den Namen Begierlichkeit: voluntas mala tota cupiditas, quam voluntas proprie nuncupanda est; voluntas in bonis, cupiditas in malis factis proprie dicitur (Retr. I, 15, 4. De Serm. Dom. in M. 12). Dieser ungeordnete, fleischlich gesinnte Wille — voluntas carnalis (Conf. VIII, 5), irrationalis — ist eben der eine jener duae voluntates im Menschen, dem ein anderer geistig gesinnter — voluntas spiritualis (ib.), rationalis (C. J. IV, 14) — entgegensteht. Wäre diese voluntas spiritualis kräftig genug, um die Neigungen zu den irdischen Trieben, die ja als solche dem Menschen als irdischem Wesen natürlich sind, zu leiten und zu beherrschen, so wäre Friede, nicht Zwiespalt im Menschen. Aber weil die voluntas spiritualis schwach ist (non est tota), so werden die Neigungen zu den irdischen Trieben stark auf Kosten jener (adest alteri, quod deest alteri) und stellen sich ihr wie selbstständig als voluntas carnalis gegenüber. Diese beiden voluntates sind eben die zwei Concupiscenzen im Menschen. Sollte aber jemand dieses Resultat, daß nämlich die concupiscentia carnis nicht das Fleisch (die irdischen Triebe) sei, sondern ein fleischlich gesinnter Wille — voluntas carnalis, für zweifelhaft halten und meinen, wir selbst hätten es durch

dialektische Kunst aus jenen duae voluntates herausgelesen, dem mag wohl folgender Ausspruch der Retraktationes (I, 15, 4) jeden Zweifel benehmen: Quod si quisquam dicit, etiam ipsam cupiditatem nil aliud esse, quam *voluntatem*, sed *vitiosam* peccato servientem, non resistendum est nec de verbis, cum res constet, controversia facienda. Dem steht durchaus nicht entgegen, wenn Augustinus ein andermal sagt: hoc peccatum (sc. concupiscentia) adeo non est in voluntate, ut (Apostolus) dicat, quod *nolo*, hoc facio (Retr. I, 15); wir werden dies begreifen, wenn wir weiter unten das Verhältniß der Concupiscenz zum freien Willen betrachten.

Wir haben bisher Augustinus vorherrschend in seinem Kampfe gegen die Manichäer betrachtet. Darin sind beide Parteien einig, daß eine concupiscentia mala und infolge dessen ein Zwiespalt im Menschen sei. Während nun aber die Manichäer diese Concupiscenz ganz physisch auffassen und kurzweg als Aeußerung der materies corporis mala und ihrer Triebe hinstellen, weist Augustinus sowohl methaphysisch, als psychologisch dies als Irrthum nach. Er erklärt ihnen in hundertfältigen Wendungen, daß der eine gute Gott den ganzen Menschen gut erschaffen habe, und zeigt ihnen ferner, besonders klar Conf. VIII, 9. 10, daß die Concupiscenz ja gar nicht in der Leiblichkeit allein sitze, sondern ebensosehr im Geiste; daß nicht zwei sich feindlich entgegenstehende Naturen, sondern zwei Willen im Menschen seien und daß die concupiscentia carnis eben der eine dieser beiden Willen, der den sinnlichen, irdischen Trieben allzu geneigte Wille sei. Allein die Manichäer fühlen sich durch diesen Schlag noch nicht besiegt. Sie acceptiren es: ja es sind zwei Willen im Menschen. Aber nun schließen sie: wenn zwei Willen

so auch zwei Seelen; denn der Wille, das hatte ihnen Augustin zugegeben, ist nirgends anders als in einer Seele, in einer Natur. Somit, sagen sie, wohnt im Menschen neben der **anima bona** eine **anima mala** und diese äußert sich in der **concupiscentia carnis**. Aber auch das weist Augustinus zurück. Nicht zwei substantiell verschiedene Willen sind in mir, sondern ein Wille geht durch alle meine Handlungen hindurch: ego, ego sum, qui volo et nolo! Dieser eine Wille aber ist getheilt: **adversus se ipsam divisa est**; er ist **voluntas spiritualis** und **voluntas carnalis**. Und das Entscheidende hiebei ist, daß er **voluntas carnalis** ist auf Kosten der **spiritualis**. Die **voluntas spiritualis non est tota** und in dem Verhältniß als der Geisteswille die Kraft verloren, die er haben sollte, um den ganzen Menschen zu beherrschen, in demselben Verhältniß hat der Fleischeswille an Stärke gewonnen — **adest alteri, quod deest alteri** — und tritt nun jenem entgegen als **concupiscentia carnis**. Damit ist klar gesagt, daß die Concupiscenz keine stoffliche, physische Eigenschaft des Menschen sei, sondern eine moralische, eine Willenseigenschaft.

Während aber so das eine Extrem überwunden und der Begriff der moralischen Eigenschaft gewonnen ist, taucht sofort ein anderes Extrem auf, welches diese moralische Eigenschaft ganz nominalistisch auffaßt und sie dadurch verflüchtigt und zerstört. Dieses Extrem tritt uns entgegen im Pelagianismus. Wie die Pelagianer den Willen des Menschen nominalistisch auffassen, und immer nur seine Selbstthätigkeit oder Indifferenz betonen, dagegen das habituelle Moment im Willen, das seiner Selbstthätigkeit gleichsam vorausliegt, nämlich die innere Willensneigung, leugnen, so fassen sie auch die Concupiscenz nominalistich auf und

leugnen das habituelle Moment in ihr. Die Pelagianer sagen: nur der excessus der Concupiscenz ist fehlerhaft, aber an sich ist die Concupiscenz kein malum, sondern ein bonum humanae naturae [1]). In diesen wenigen Worten ist ihre ganze Theorie über den Begriff der Concupiscenz beschlossen. Julian v. Eclanum sucht sie in den scharfsinnigsten Wendungen zu vertheidigen; obgleich man im allgemeinen sagen muß, daß seine Argumente mehr negativer, als positiver Natur sind: er ist stärker in der Verdächtigung seines Gegners, als in der Erhärtung seiner eigenen Sätze.

Nur der excessus der Concupiscenz ist fehlerhaft, sagt Julian. Der excessus als solcher ist aber offenbar nur einzelner Willensakt. Wenn aber dies, wenn die Concupiscenz nur im einzelnen Willensakt besteht, dann ist sie nichts Reales im Menschen; ja dann ist sie überhaupt gar nicht im Menschen, da ja das Begehren als solches ohne excessus gut ist. So kommen die Pelagianer zur Leugnung der concupiscentia mala und behaupten, die Concupiscenz sei ein bonum humanae naturae. Oder was gleichbedeutend ist, sie verwechseln dieselbe mit dem appetitus naturalis, der ein bonum humanae naturae ist. Diesen Fehler wirft ihnen Augustinus immer wieder vor: ihr verwechselt ja die libido mit dem appetitus, usus, modus naturalis [2])! Ihr vermenget die vis, die facultas, die vivacitas, die utilitas, die necessitas sentiendi mit der libido concupiscendi [3]). Euer Grundirrthum liegt aber darin, daß ihr die Concupiscentia mala bloß als excessus, bloß

1) De N. et C. I, 35. C. duas ep. P. II, 2. C. J. III, 13. IV, 2. V, 7. 8. 9.
2) C. J. IV, 8. 52.
3) Cf. oben p. 575.

als einzelnen verfehlten Willensakt auffaßt, während die Concupiscenz etwas Reales, Habituelles in uns ist. Das sucht er in seinen Schriften De nuptiis et concupiscentia, Contra Julianum P. libri, Opus imperfectum contra Julianum nachzuweisen. Nachdem er gegen die Manichäer dargethan, daß die Concupiscenz voluntas carnalis sei, untersucht er jetzt, wie sie sich verhalte zum Willen und näherhin zum freien Willen.

Augustinus sagt, die concupiscentia carnis sei sowohl actus, als unde actus oritur [1]). Man könnte dies so verstehen, daß sie sowohl einzelner Akt des Menschen, als Sitz seiner Akte d. i. Wille sei. Der Zusammenhang aber fordert die Interpretation, daß sie sowohl Akt sei, als Habitus, aus dem der Akt entspringe. Sie ist nicht bloß einzelne Handlung als solche, die vorübergeht, sondern Zustand in uns. Augustin nennt sie eine qualitas nostra, eine Beschaffenheit von uns [2]); De perf. 2 sagt er, sie sei eine qualitas secundum quam malus est animus; gut oder böse ist nun der animus durch den Willen. Daher könnte es an letzter Stelle geradezu heißen, sie sei eine qualitas mala voluntatis, eine schlimme Willensqualität, Willensneigung, die dem Willen inhärire.

Wenn aber die Concupiscenz eine Willensneigung ist, so entsteht die wichtige Frage: wie verhält sie sich zur Willensfreiheit? Hier ist zweierlei zu unterscheiden: die Concupiscenz als solche und die Willensakte im Sinne der Concupiscenz. Bezüglich der Concupiscenz als solcher ist zu sagen, daß sie nicht dem freien Willen angehöre. Das eine ihrer

---

1) C. J. VI, 19.
2) C. J. V, 19. 60. De N. et C. I, 25.

Momente, die begehrenden Triebe nach dem Irdischen, gehört überhaupt nicht dem Willen an, sondern der unter dem Willen liegenden Natur des Menschen (der sinnlichen und geistigen). Das Hauptmoment aber, die Willensneigung zu diesen irdischen Begehrungen, gehört nicht dem freien Willen an, sondern liegt habituell im Willen und geht wie jede Willensneigung dem einzelnen Willensakte gleichsam voran. Wir haben diese Neigung, wie Augustinus sagt, vor aller Bethätigung des freien Willens und wir verlieren sie auch hienieden nie ganz trotz der Bethätigung desselben. Daher ist die concupiscentia carnalis in uns und regt sich, ohne daß wir es wollen, ja selbst wenn wir es positiv nicht wollen. Und andererseits regt sie sich mitunter nicht, trotzdem daß wir es wollen, weil eben ihr Substrat, die Triebe der Natur angehören, über welche der Wille keine Vollgewalt hat. Die Concupiscenz wohnt somit als unwillkürlicher Zustand unserm Willen inne; sie ist nicht Sache des freien Willens. Daher schildert sie Augustin den Pelagianern gegenüber auch immer wie eine besondere Macht im Menschen, ja wie eine handelnde Person: surgit, titillat, ardescit, inhiat, aestuat, agit, operatur, vult u. dgl. Sie unterliegt nicht dem freien Willen: non subjacet voluntati, ist somit ein involuntarius motus; ja sie bethätigt sich gegen den freien Willen: libido membra praeter arbitrium commovet, excedit imperium voluntatis, ist also ein inobediens, rebellis, indomitus motus [1]). Der Mensch, in dem sie sich regt, muß etwas leiden, ja thun, was er eigentlich nicht will: adeo non est in voluntate, ut Apostolus dicat,

1) De Civ. D. I, 25. XIV, 17. Conf. VIII, 10. De N. et C. I, 6. II, 7. C. J. II, 6. V, 16. Ep. ad Marc. 143. Sermo 154. C. duas ep. P. I, 17. De pecc. m. I, 29.

quod *nolo*, hoc facio [1]). Daher erscheint sie auch wie ein Gesetz im Menschen, das ihn unwillkürlich beherrscht: praeter nostrae voluntatis legem quasi lege sua movetur [2]). All das gilt von der concupiscentia carnalis in ihren sämmtlichen Theilen; insbesondere aber findet es seine Anwendung auf den Hauptsitz derselben, den Generationstrieb. Wie der Name concupiscentia carnis von ihm als dem pars fortior hergenommen ist, so auch die meisten der obigen Ausdrücke. In ihm tritt überhaupt die Concupiscenz in die Erscheinung wie eine äußerliche Naturmacht, von der Augustinus sagt: quid potentius membris, quando non serviunt voluntati; oder vide foris strepentem concupiscentiam [3])! Auf diesen Punkt, wo die Concupiscenz am unwiderleglichsten zu Tage tritt, weist er die Pelagianer immer wieder hin. Er bezeichnet die Concupiscenz als lex carnis, lex corporis, lex membrorum; malum, peccatum, quod *habitat* in carne, in corpore u. s. w. Julian aber ist schnell bereit, durch diese Ausdrücke seinen Gegner zu verdächtigen und ihm vorzuwerfen: er fasse ja die Concupiscenz stofflich, verlege sie ins Fleisch als solches, kurz er sei Manichäer. Etwas Frappantes haben nun die obigen Ausdrücke auch, das läßt sich nicht leugnen; haben doch auch Spätere den Kirchenlehrer ähnlich mißverstanden, wie die Pelagianer. Allein obige Ausdrücke dürfen, falls man wissenschaftlich und nicht willkührlich verfahren will, nicht aus dem Zusammenhang mit den übrigen herausgerissen und einseitig erklärt werden, sondern haben durch die übrigen ihre Beleuchtung zu erhalten; sie müssen aus der ganzen Ten-

1) Retr. I, 15 u. a.
2) Sermo 154, 7.
3) De N. et C. II, 7. Sermo 154, 8.

denz und Stellung, die Aug. sowohl gegen die Manichäer als Pelagianer einnahm, erläutert werden. Geschieht aber dies, dann unterliegt es keinem Zweifel, daß Augustinus auch nicht im entferntesten daran dachte, die Concupiscenz stofflich aufzufassen. Er sagt auch zu wiederholten malen, die Concupiscenz sei zwar ein Zustand, der uns innewohne, eine qualitas nostra, aber keine substantielle, keine physische; sie ist nicht Natur, weder Körper, noch Geist, noch Person, sondern eine schlechte Beschaffenheit der Natur, der Substanz: non substantia, non natura (neque corpus, neque spiritus, neque persona) est; sed naturae, substantiae vitium [1]). Ein andermal sagt er, sie sei eine affectio quaedam malae qualitatis sicut languor, non substantialitas [2]); sie sei eine qualitas, secundum quam malus est animus [3]). An letzter Stelle könnte es nun, wie wir schon oben sagten, geradezu heißen: sie sei eine qualitas mala voluntatis, eine schlimme Willensqualität, die dem Willen inhärirt wie eine affectio, ein languor, eine infirmitas. Aus all dem leuchtet ein, daß Augustinus die Concupiscenz sich nicht dachte als eine physische Qualität, sondern als ethische [4]). Ja aus einigen seiner Aussprüchen geht hervor, daß er fast ängstlich den Schein vermied, als betrachtete er die Concupiscenz als Substanz oder Natur, d. i. als die Sinnentriebe als solche. So erklärt er mehrmals, libido vitiosa animi pars sei durchaus nicht wörtlich, sondern tropisch zu verstehen [5]). Uns kommt diese Erklärung fast überflüssig vor, indem uns eine physische

1) C. J. II, 4. VI, 18. VI, 23. De N. et C. I, 25. II, 34. C. duas ep. P. II, 2. De nat. et gr. 54.

2) C. J. V, 19. 60. De N. et C. I, 25.

3) De perf. 2.

4) Cf. De nat. et gr. 56. De perf. 8.

5) C. J. V, 8. 18. 53. VI, 18.

Theilung der Seele durchaus nicht geläufig ist. Aber Augustinus hatte die Pelagianer gegen sich, die jeden schiefen Ausdruck zu neuem Kampfe verwertheten. So sehen wir, wie Augustinus in seiner Auffassung der Concupiscenz bewußterweise die Mitte hält zwischen zwei Extremen [1]), zwischen der physischen Auffassung und der verflüchtigten moralischen. Der letztern gegenüber hält er fest an dem Gedanken: die Concupiscenz ist etwas in uns wohnendes Reales; der erstern: sie wohnt nicht in der Natur, sondern im Willen.

Wir kommen zur zweiten Frage bezüglich des Verhältnisses von Concupiscenz und Willensfreiheit. Wie verhält es sich mit den Willenshandlungen, welche erfolgen auf die Regungen der Concupiscenz hin z. B. wenn die libido videndi surgit, titillat und ich ihr wirklich folge, bin ich bei dieser Handlung frei oder ist nicht vielmehr meine Freiheit illusorisch? Nach Augustinischer Lehre müssen wir sagen, die Handlung ist frei. Denn wir wissen nach dem Obigen, daß Augustinus der Anreizung durch Objekte und die ihnen entsprechenden innern Neigungen nur die Stelle von Motiven einräumt. Diese können sehr reizend sein, aber eine Willenshandlung können sie nicht erzwingen. Denn entweder zwingen sie — und dann liegt gar keine Willenshandlung vor, der Wille ist suspendirt und es erfolgt bloß ein Naturprozeß; oder aber der Wille agirt wirklich und dann ist die Handlung frei, weil man nicht nolens, sondern nur volens wollen kann. Allerdings kann sie mehr oder weniger frei sein; zu behaupten aber, sie könne Willenshandlung sein und doch unfrei oder nothwendig, — quid absurdius? (Op. imp. c. J. I, 101.) Somit kann die concupiscentia carnis, dieses in den irdischen Trieben und der

1) Cf. C. duas ep. P. II, 2 u. a.

irdischen Willensneigung bestehende Motiv zu Willenshandlungen, welches den Willen immer und immer wieder reizt, die Freiheit derselben nicht aufheben. Wenn wir uns aber erinnern, daß Augustinus von dem Menschen, dem eine böse Willensneigung innewohnt, sagt, er habe zwar noch die Möglichkeit zum Guten, das velle schlechthin (velle mihi adjacet), aber es fehle ihm das effektive Wollen, er komme aus sich nicht zur Wirklichkeit des Guten, (perficere bonum non invenio), und wenn wir dem Folgenden etwas vorgreifen wollen, wo wir hören werden, daß Augustinus eben die concupiscentia carnis (im Nichtwiedergebornen) als den Inbegriff aller bösen Willensneigungen oder als „die" böse Willensneigung betrachtet, so werden wir sagen müssen, der mit der concupiscentia carnis (im Vollsinn des Wortes) behaftete Mensch besitzt zwar noch die reine Möglichkeit des Guten, aber er kommt aus sich nicht zur Wirklichkeit. Er sieht das Gute und möchte es oft auch thun, aber faktisch bezaubern ihn die Reize der Sinne — er folgt ihnen, er thut, was er nach seiner bessern Einsicht nicht will, und das Wort, das wir schon auf die Concupiscenz als solche anwendeten, kommt hier von neuem in Betracht: Non quod volo facio. Velle quidem adjacet mihi, perficere autem bonum non invenio!

Durch diese Klarstellung des Verhältnisses von Concupiscenz und Freiheit bekommen wir nun auch einen deutlicheren Begriff von dem Herrschen der Concupiscenz im Menschen, von ihrem imperare, dominare, regnare, superare, vincere, cogere [1]) von der imperiosa [2]), effrenata [3]), turbi-

1) De N. et C. I, 30. Ep. ad Hil. 157, 8 ad Anast. 145, 2.
2) De N. et C. 34.
3) De gr. Chr. II, 36.

da [1]), libido. Sie herrscht nämlich dann, wie Augustin sagt, cum desideriis ejus obeditur [2]), herrscht also mit und durch den freien Willen. Wenn ihr der Wille aber nicht beistimmt, so regt sie sich zwar, surgit, titillat, abstrahit et illicit mentem [3]), aber sie herrscht nicht. Allein woher kommt es denn, daß ihr der Wille so oft beistimmt, so oft ihren Regungen folgt? Anima infirmata est in carne [4]), sagt Augustin, die Seele ist krank und schwach im Fleische; amisit dominatum in membris [5]), sic ordinata est in inferioribus corporibus, ut non omni modo pro arbitrio regat corpus suum [6]); oder wie es an einer andern Stelle heißt: Libido plus habet potestatis in genitalibus, quam ratio [7]). Inwiefern ist aber die Seele krank und schwach gegen das Fleisch? Una voluntatum tota non est — der eine Wille im Menschen, der Geisteswille, der befehlen und regieren soll, ist nicht ganz und deßhalb schwach in sich; der andere aber, der Fleischeswille, ist verstärkt auf Kosten des vorigen (adest alteri, quod deest alteri), er ist allzu geneigt für die Sinne und deßhalb schwach gegen sie; und so folgt er ihren Reizen, sie werden stets befriedigt, sie herrschen, warum? weil es ihm beliebt.

Von hier aus wird uns aber auch der Kampf der beiden Concupiscenzen im Menschen verständlicher. Wir dürfen uns denselben nicht zu realistisch vorstellen, als wären zwei

1) C. J. III, 23.
2) De Gen. ad lit. X, 12. Sermo 128, 10. De cont. III.
3) C. J. VI, 19.
4) De cont. 7.
5) Contra duas ep. P. I, 16.
6) Ep. ad Marc. 143, 6.
7) C. J. IV, 5.

Personen oder Substanzen da, die sich gegenseitig befehdeten. Das Wesen des Kampfes ist enthalten in dem Worte: Non quod *volo* facio; velle mihi adjacet, perficere autem non invenio! Der Mensch sieht das Gute und möchte es thun, aber er schwankt, was er thun soll und ist getheilt und sonderbarer Weise thut er nun das Gegentheil. So aber entsteht ein tiefer Riß und unsägliches Weh in seinem innersten Wesen, in seinem ethischen Bewußtsein: Non est pax in homine. Augustinus schildert diesen Kampf, den er selbst in so großartiger Weise durchgekämpft, immer wieder, er ist der Ton, der durch den größten Theil seiner Schriften hindurchklingt, der Grundton insbesondere seiner Confessiones: Divisus sum, dissipor a me ipso, mecum contendo, duae voluntates distendunt cor meum, duabus voluntatibus aestuat anima mea [1]), caro cum languore suo mecum confligit d. h. anima ex ea parte, qua in carne languida sive infirmata est, sibimet ipsi repugnat; corpus aggravat animam [2]). — Diese und ähnliche Ausdrücke gebraucht er, um den Kampf seiner Seele zu schildern. Und er sagt Conf. VIII, 10: Sic intelligebam, meipso experimento, id quod legeram, quomodo caro concupisceret adversus spiritum et spiritus adversus carnem. Ego quidem in utroque, sed magis in eo, quod in me approbabam, quam in eo, quod in me improbabam. Hieraus erkennen wir zugleich, daß er seine Theorie aus Schrift und Erfahrung hat, nicht etwa aus der Schrift und den ein für allemal fertigen Formeln des „Philosophen", wie so manche Theologen.

---

1) Conf. VIII, 5. 8. 9. 10. u. v. a.

2) C. J. II, 9. De Cont. 7. De N. et C. I, 31. De nat. et gr. 48.

c) Augustins Urtheil über die Concupiscenz.

Um den Begriff der Concupiscentia carnis, so wie sie nun einmal in uns ist, zu vervollständigen, müssen wir noch hören, wie Augustin sie beurtheilt. Wir haben gesehen, daß er den Menschen nicht als ein bloßes Naturding betrachtet, sondern als ein ethisches Wesen, das durch Vernunft und freien Willen einer höhern Ordnung angehört. Diese Ordnung können wir der Uebersichtlichkeit wegen im Kleinen betrachten d. i. im Menschen selbst, oder im Großen d. i. im Verhältniß des Menschen zu Gott. Ersteres fußt natürlich auf Letzterem. Wie verhält sich nun die Concupiscenz zur ethischen Ordnung?

Im Menschen selbst stellt sie sich dar als eine inordinatio [1]). Die Ordnung in uns ist gestört, weil nicht das durch den Willen herrscht, was uns das wahrhaft Werthvolle zeigt und es in sich trägt, nämlich die Vernunft, sondern die niedern, weniger werthvollen Triebe. Auf diese Weise ist in uns das rechte Verhältniß der Kräfte verschoben, die concupiscentia carnis ist eine concupiscentia inordinata [2]). Diese inordinatio, die einen Widerstreit: rebellio, inobedientia, rixa, pugna, lucta, bellum im Menschen erzeugt, ist aber kein Gut der menschlichen Natur, wie Julian von Eclanum in den verschiedensten Wendungen behauptet, sondern sie ist ein malum, ein Uebel, wie dies schon die heidnischen Philosophen erkannt haben [3]). Julian brachte es durchaus zu keiner klaren Anschauung über das, was im Begriffe der Concupiscenz Natur ist, nämlich die Regungen des Trieb-

1) C. J. III, 13. Tract. II. in Jov. ev. 73.
2) C. J. III, 13. De Civ. D. XII, 6.
3) C. J. IV, 15.

lebens, und das, was nicht zur Natur als solcher gehört, die Triebe aber erst zur Concupiscenz macht, nämlich die Willensneigung. Deßhalb sagt er immer wieder, die concupiscentia sei ein appetitus naturalis und ein bonum der menschlichen Natur. Der Grund dieses Irrthums liegt in der falschen Ansicht der Pelagianer über den menschlichen Willen. Weil sie diesen ganz nominalistisch oder absolut indifferent auffaßten, nur die eigentliche freie Ursache der Willensentscheidung ganz abstrakt im Auge behielten, und dem Willen keine innere Neigung zuerkennen wollten, so daß er stets gleich gut aufgelegt wäre zum Guten, wie zum Bösen, so konnten sie natürlich auch nicht begreifen, wie der appetitus naturalis, der an sich gut sein muß, durch die Macht der Willensneigung zu etwas ganz anderem werden könne. Weil sie den Willen in dieser Weise einseitig auffassen, so müssen sie auch alles, was zu ihm in Beziehung steht, einseitig denken. Nicht so Augustinus, der die Willensursache zwar auch als ganz frei faßt, aber unbeschadet dieser Freiheit eine innere Neigung im Willen statuirt. Durch diese innere Neigung wird ihm der appetitus naturalis zur concupiscentia carnis d. i. zu einer „ungeordneten Begierlichkeit". Und diese ist kein bonum, sondern ein malum. Denn sie ist eine divisio et infirmitas voluntatis; ja sie ist vitium, ist morbus, tabes, languor, vulnus, molestia, pernicies [1])! Betrachten wir diese Ausdrücke etwas näher. Ein malum, vitium, zunächst im metaphysischen Sinne, ist sie, weil durch sie die rechte Ordnung im Menschen gestört ist: die Vernunft sollte herrschen durch den Willen und nun herrschen die niedern Triebe durch ihn. Und das ist gewiß

1) C. J. IV, 14. 68. V, 16. 66.

ein Uebel und ein Fehler, wenn so das Bessere darniederliegt und das Geringere emporkommt. Augustinus bezeichnet diesen Schaden auch als Wunde, vulnus, an welcher der Mensch krankt, oder als infirmitas, languor, morbus, tabes: die Concupiscenz ist eine habituelle Krankheit des Menschen. Wer ist nun krank, fragen wir? Etwa die sinnlichen Triebe? Diese sind nur zu gesund! Oder die geistigen? Auch diese haben eine gesunde Wurzel, denn sie sind unertödtlich. Aber der Wille ist krank und verwundet und schwach: der obere schwach zum Herrschen, der untere schwach im Nachgeben; das innerste Wesen des Menschen ist krank, es geht ein Zwiespalt durch sein ethisches Bewußtsein. Der bessere Mensch muß über die Concupiscenz erröthen: sie ist ein motus foedus, pudendus, erubescendus; turpis, indecens, inhonestus [1]); ein motus indomitus, inobediens, effrenatus, der sich der Leitung des vernünftigen Willens entzieht [2]). All das ist aber für den Menschen qualvoll und verderblich, es macht ihn unzufrieden und unglücklich: die Concupiscenz ist molestia, pernicies, miseria [3]). Und das ist sie rein für sich betrachtet, ihrer Natur nach, ganz abgesehen von der freien Zustimmung des Willens: mala est et quando ei non consentitur ad malum [4]); sie ist ein dem Menschen innewohnendes Uebel. Wenn ihr aber erst zugestimmt wird vom freien Willen, dann ist der Schaden noch größer; dann ist sie nicht mehr mala bloß im metaphysischen Sinn, sondern im moralischen: es entsteht ein böser Willensakt, ein peccatum! Indeß nennt Augustin auch die Concupiscenz als

1) C. J. V, 7. De N. et C. I, 15.
2) Vgl. p. 587.
3) Ep. ad Paul. 149, 4. De Civ. D. XII, 8. XIV, 13 u. v. a.
4) Op. imp. V, 9. 61.

solche peccatum d. h. wenn ihr auch nicht beigestimmt wird vom Willen. Ob er hier an peccatum im eigentlichen Sinne denke, können wir erst entscheiden, wenn wir einmal seine Lehre über das Verhältniß der Concupiscenz zur Sünde überhaupt und besonders zur Erbsünde feststellen werden. Vorerst aber halten wir uns an jene Stellen, wo Augustinus sagt, die Concupiscenz könne deßhalb peccatum genannt werden — so nennt sie der Apostel — weil sie aus der Sünde stamme und zur Sünde führe. Sie sei Tochter der Sünde: filia peccati, malum, vulnus, plaga, poena, supplicium, vestigium peccati; und zugleich Mutter neuer Sünden: mater, illecebra, fomes, causa, lex peccati [1]). Op. imp. c. J. I, 71 heißt es: peccatum dicitur, quia *peccato factum* est *appetitque* peccare. Und hiemit sind wir von selbst hinübergewiesen auf den zweiten Hauptpunkt unserer Untersuchung, von dem aus auf das Bisherige neues Licht fallen muß, nämlich auf die Erforschung des Ursprungs der Concupiscenz.

Die Hauptresultate unserer Untersuchung über das Wesen der Concupiscenz nach Augustinischer Lehre können wir in folgenden Sätzen zusammenfassen:

1) Im Menschen ist ein doppeltes Strebe- oder Begehrungsleben, ein sinnlich-irdisches und ein geistig-himmlisches appetitus saecularis et coelestis, temporalis et aeternae felicitatis. Ersteres entspringt aus der irdischen, vergänglichen, letzteres aus der himmlischen, ewigen Seite seiner Natur.

2) Diese zwei Arten von Begehrungen (Trieben, passiones, motus) sind nicht identisch mit dem, was man con-

---

1) De N. et C. I, 22. 23. 24. II, 9. 13.

cupiscentia carnis und concupiscentia spiritus nennt; wohl aber sind sie das Substrat, die allgemeine Grundlage oder Potenz dieser Concupiscenzen.

3) Das aber, was dieses Substrat, diese Naturtriebe erhebt zu dem, was wir Concupiscenz des Fleisches und des Geistes nennen, ist der Wille. Nicht aber die Willensursache als solche, sondern die Willensneigung, die zwar Wille ist, aber gleichsam unter oder vor der eigentlichen Willenskraft liegend gedacht werden muß, daher auch nur als Mitursache, nicht als causa efficiens einer Willensbewegung gefaßt werden kann.

4) Oberste Macht im Menschen, die dem Willen den Weg zeigt, den er gehen soll, ist die Vernunft, in der der Mensch das Wahre und Gute, ja Gott selbst erkennt, in der er geschaffen ist ad imaginem Dei. Sie sagt ihm, er solle Neigung zu beiden Arten von Begehrungen haben, soll beide lieben; aber er soll sie vernünftig lieben, also mehr Neigung zu dem haben, was nach dem Urtheile der Vernunft mehr Werth besitzt. Die obern Triebe sind nun nach dem Urtheile der Vernunft werthvoller, als die untern, und so soll der Wille größere Neigung zu jenen haben, als zu diesen. Geleitet von dieser Neigung wird er den höhern Trieben folgen, die Gesetze der Vernunft werden vollzogen, er wird vernünftiger Wille sein. Die untern werden ebenfalls befriedigt werden, aber nach Vorschrift der Vernunft und es wird Ordnung im Menschen herrschen, nichts von dem zu finden sein, was wir Begierlichkeit des Fleisches nennen.

5) Wenn nun aber der Wille der Vernunft nicht folgt, wenn er weniger Neigung hat zu den obern, als zu den untern Trieben, dann ist eine inordinatio in ihm, eine divisio, eine discordia. Die obern Triebe sammt der Ver-

nunft und dem ihnen noch etwas geneigten Willen behaupten ihr Recht, faktisch jedoch bekommen sie nicht Recht, und so entsteht ein Kampf im Menschen. Auf der einen Seite stehen die obern Triebe und die Vernunft, welche fordert, der Wille soll ihnen vor allem zugethan sein, und der Wille, der noch eine kleine Neigung zu ihnen in sich hat: dies ist die **concupiscentia spiritus.** Auf der andern Seite stehen die sinnlichen Triebe, zu denen die Vernunft zwar etwas, aber nicht zuviel Zuneigung gestattet, und der stark für sie eingenommene Wille: **concupiscentia carnis.** Alle diesen Mitursachen spielen aber in einander hinein im Moment der Willensentscheidung und sie machen den Menschen schwankend, getheilt, zerrissen und infolge dessen unruhig und unglücklich.

6) Triebe, Vernunft und innere Neigung sind Mitursachen der Willensbethätigung. Sie beeinflussen den Willen, aber zwingen können sie ihn nicht: er ist frei, sonst wäre er nicht mehr Wille. Dagegen kann er mehr oder weniger frei sein: frei, freier, am freiesten. Wir werden nun, diese verschiedenen Motive des Willens mit einander vergleichend, sofort die innere Neigung als das stärkste anzusehen haben, dem er am ehesten folgt, weil sie in ihm selbst, ihm gleichsam am nächsten liegt. Ebendeßhalb wird es uns begreiflich, daß der zu den Sinnen stark geneigte Wille meist diesen folgt. Sie laden ihn ein, die Vernunft erlaubt ihm auch, sie nach Maß zu befriedigen, er ist sehr eingenommen für sie und so folgt er ihnen. — Die obern laden ihn auch ein und die Vernunft befiehlt es sogar, aber er hat fast keine Neigung und folgt ihnen nicht: Die **concupiscentia spiritus** liegt darnieder, die **concupiscentia carnis** herrscht d. h. die sinnlichen Triebe werden durch den Willen befriedigt um jeden Preis.

7) Ebendadurch entsteht aber Unzufriedenheit, Spaltung, Kampf im Menschen; er möchte oft den obern Trieben folgen, aber faktisch bezaubern ihn die untern: non quod volo facio; er ist schwach und krank und ungeordnet, sein ethisches Bewußtsein ist zerrissen.

8) Die einzelnen Willensakte reihen sich indeß nicht atomistisch an einander, sondern wie sie aus einem Grunde, einem **habitus** hervorkommen, so bewirken sie auch wieder einen **habitus**; und dieser ist eben die Neigung des Willens: **concupiscentia est actus et unde actus oritur.**

9) Aus all dem geht hervor, daß die Concupiscenzen im Menschen nicht in den Naturtrieben bestehen, also nicht entspringen aus der Verschiedenheit von Leib und Seele, noch weniger aus einer guten und einer bösen Natur oder zwei Seelen, sondern daß ihre Quelle im menschlichen Willen liege. Dieser macht durch seine verkehrte Neigung das natürliche Begehren im Menschen verkehrt, verstärkt die niedern Triebe auf Kosten der höhern, so daß jene herrschen, diese darniederliegen.

10) Weil aber die **concupiscentia carnis**, die ihren Hauptsitz im Generationstriebe hat, die stärkere ist, so springt auch sie vorzugsweise in die Augen: an sie denkt man vorherrschend, wenn man über Concupiscenz redet, ja sie ist gemeint, so oft das Wort **concupiscentia** ohne Beisatz steht.

11) Indeß würde man sich sehr täuschen, wollte man die Concupiscenz nur im Generationstriebe suchen; sie wohnt in jedem Sinne; ja sie wohnt auch im Geiste, wie die **contentiones, aemulationes et ceterae animositates** zeigen.

12) Und hieraus erkennen wir, daß die Grundlage der **concupiscentia carnis** nicht bloß der **appetitus sensuum** sondern ebenso ein Theil des **appetitus spiritualis** ist. Ge-

mein haben die Strebungen, die ihr zu Grunde liegen, nur das mit einander, daß sie auf das Zeitliche, Weltliche gehen, sie sind motus saeculares; während die Grundlage der concupiscentia spiritualis jene Triebe der Geistesseele sind, die auf das Ewige gehen, die motus coelestes. Hieraus erkennen wir aber weiter, daß die concupiscentia carnis nicht bloß dem Wesen nach, sondern auch dem Umfang nach nicht identisch ist mit appetitus sensitivus. Dem Wesen nach ist sie nicht das Fleisch, sondern ein fleischlich gesinnter Wille, dem Umfang nach aber ist sie nicht bloß fleischlich, sondern creatürlich gesinnter Wille: sie ist Liebe zur Creatur ohne Liebe zum Creator; fleischlich, carnalis ist denominatio a parte. Daraus geht aber noch viel mehr hervor, daß der Kampf in uns nicht aus den Prinzipien des Menschenwesens entspringe.

Und so können wir mit Augustinischen Worten sagen: Concupiscentia carnis non est facultas, non vis, non vivacitas, non utilitas, non necessitas sentiendi, omnino non sensus (vgl. S. 574); non est usus naturalis, non appetitus naturalis (p. 575); non est substantia (substantialitas), non natura (neque corpus, neque spiritus), non persona (p. 584). Est motus involuntarius, qui non subjacet voluntati, sed quasi sua lege movetur; motus inobediens, qui est contra rationem et praeter arbitrium surgit, qui nescit, ubi finitur necessitas (p. 576); motus inordinatus, turpis, indecens, inhonestus, pudendus, effrenatus, turbulentus indomitus; est qualitas animi, secundum quam malus est (p. 581. 591); inest animo sicut vitium, morbus, tabes, infirmitas, languor (p. 590); non solum actus (excessus) est, sed unde actus oritur (p. 581); velut lex habitat non modo in genitalibus

(in carne, in membris), sed in quocunque corporis sensu; immo non modo in corpore (i. e. in anima cum corpore), sed etiam in anima sola (p. 552); non modo appetitus voluptatis carnalis est, sed omnis appetitus animi, quo aeternis bonis quaelibet temporalia praeponuntur; amor est rerum transeuntium, amor adipiscendi temporalia, amor terrenae felicitatis, saeculi, mundi; amor fruendi quibuscunque creaturis sine amore creatoris; desiderium peccati (p. 555. 560); et si quisquam hanc ipsam cupiditatem dicit nil aliud esse quam voluntatem, sed vitiosam, peccato servientem, *voluntatem carnalem* (p. 571), non resistendum est, nec de verbis, cum res constet, controversia facienda (p. 578).

2.

Medicin und Kirchenrecht.

Von Prof. Dr. **Kober.**

Anknüpfend an das Wort des Apostels II. Timoth. 2. 4 haben die Canones von Anfang an und durch alle Jahrhunderte mit großem Nachdrucke gefordert, daß die Diener der Kirche von allen weltlichen Geschäften und Beschäftigungen sich fernhalten. Als Cyprian die Nachricht erhielt, ein Mitglied der Christengemeinde zu Furni, Namens Geminius Victor, habe sterbend den Priester Geminius Faustinus zum Vormund seiner Kinder bestellt, erklärte er jener Gemeinde in einem eigenen Briefe [1]) unter ausdrücklicher Anführung der erwähnten Schriftstelle und unter Verweisung auf ein älteres afrikanisches Concil, für den Verstorbenen dürfe weder öffentlich gebetet noch das hl. Opfer dargebracht werden, denn Derjenige, welcher die Diener des Altars vom Altare abzuziehen suche, habe keinen Anspruch auf das Gebet der Priester. Wer zur Würde des Sacerdotiums emporgehoben und für den Dienst der Kirche geweiht worden, habe den ausschließlichen Beruf, den Opfern und Gebeten obzuliegen und dürfe nicht,

1) Epist. I. Cyprian. Opp. ed. Hartel, Vindebon. 1871. p. 465 sqq.

die höhern Pflichten hintansetzend, den Mühen und Gefahren des weltlichen Geschäftslebens sich hingeben. Wie nach göttlicher Anordnung die Leviten des alten Bundes bei Vertheilung des Landes kein eigenes Stammgebiet erhalten, sondern, damit sie vom Tempel- und Altardienste nicht abgezogen würden, vom Zehnten, den die übrigen Stämme ihnen entrichtet, gelebt haben, so empfangen nach einer allgemeinen und feststehenden Einrichtung die Priester des neuen Bundes ihren Unterhalt aus den Opfergaben der Gläubigen, damit sie, ferne von allen weltlichen Geschäften und Zerstreuungen, Tag und Nacht ihrem erhabenen Berufe obliegen können. Bringen wir mit diesen Erörterungen des großen Bischofs von Carthago einen die gleiche Angelegenheit betreffenden Ausspruch des hl. Hieronymus [1]) in Verbindung, so ergeben sich die Gründe von selbst, aus welchen die Gesetzgebung [2]) dem Clerus den Betrieb weltlicher Geschäfte untersagte: sie sind mit der Würde des geistlichen Standes unvereinbar und ziehen die Mitglieder desselben von den Pflichten ihres Berufes ab. Hiezu gesellte sich als weiteres Motiv die Besorgniß, die Diener des Altars möchten durch den Betrieb weltlicher Geschäfte dem Laster der Habsucht verfallen, schmutzigem Er-

1) c. 7. C. XII. q. 1: »Duo sunt genera Christianorum. Est autem unum genus, quod mancipatum divino officio et deditum contemplationi et orationi, ab omni strepitu temporalium cessare convenit, ut sunt clerici . . Aliud vero est genus Christianorum, ut sunt laici . . His licet temporalia possidere, sed nonnisi ad usum . . His concessum est uxorem ducere, terram colere, inter virum et virum judicare, causas agere etc.«

2) Can. Apost. c. 7: „*Ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος κοσμικὰς φροντίδας μὴ ἀναλαμβανέτω· εἰ δὲ μή, καθαιρείσθω.*“ C. 20: *Κληρικὸς ἐγγύας διδοὺς καθαιρείσθω.*“

werde sich hingeben und so nicht nur sich selbst und ihren Stand bloßstellen, sondern auch den Haß oder die Verachtung der Laien herausfordern und die berufliche Wirksamkeit untergraben, eine Erwägung, welcher derselbe Hieronymus in den Worten den schärfsten Ausdruck gab: „Negotiatorem clericum et ex inope divitem, ex ignobili gloriosum quasi quandam pestem fuge [1])".

Aber so wohlbegründet das in Rede stehende Verbot auch war, die Kirche hat doch nicht mit starrer Consequenz und ohne den jeweilig obwaltenden Verhältnissen Rechnung zu tragen an demselben festgehalten, vielmehr diejenigen Ausnahmen eintreten lassen, welche durch Personen und Umstände geboten und gerechtfertigt zu sein schienen.

In Ländern und Zeiten, in welchen die Gemeinden außer Stand waren, ihren Clerikern den Unterhalt zu reichen, nahm Niemand Anstoß, wenn die letztern nach dem Beispiele des Apostels durch Händearbeit oder anderweitigen Geschäftsbetrieb die erforderlichen Subsistenzmittel sich verschafften, vorausgesetzt, daß die eigentlichen Berufspflichten nicht vernachläßigt werden, keine Habsucht mitunterlaufe und die Art der Beschäftigung das clerikale Decorum nicht verletze. Der Standpunkt der Kirche ergiebt sich klar aus jenem Canon der Synode von Elvira, welcher den Bischöfen, Priestern und Diaconen unbedingt verbietet, ihre Posten zu verlassen, Handel zu treiben und in gewinnsüchtiger Absicht das Land zu durchziehen; leiden sie aber, fügt das Concil bei, Mangel am Unterhalt, so mögen sie irgend eine befreundete Person als Stellvertreter gebrauchen und falls sie selbst die Märkte besuchen wollen, sich auf die eigene Provinz beschränken [2]).

1) c. 9. D. LXXXVIII.

2) Conc. Eliberit. anno 305 oder 306. c. 19. Hard. I. p. 252.

Sollen wir aus einer etwas spätern Zeit, in welcher Afrika und Spanien durch die eindringenden Barbaren in einer Weise verwüstet waren, daß die Oblationen für den Unterhalt der Geistlichen nicht mehr ausreichten, ein Beispiel dieser Praxis anführen, so verweisen wir auf das sog. vierte Concil von Carthago, welches den Clerikern nicht nur gestattet, sondern sie geradezu auffordert, für Nahrung und Kleidung durch den Betrieb eines anständigen Gewerbes oder des Landbaues selbst zu sorgen [1]).

Ebenso wenig war den Geistlichen verwehrt, ihre freien Stunden auf die letztgenannten Beschäftigungen in der Absicht zu verwenden, mit den Erträgnissen der Arbeit sich selbst zu ernähren, die Armen zu unterstützen oder sonstwie Gutes zu thun. An dem Bischof Zeno von Maiuma (in Palästina) hebt Sozomenus rühmend hervor, derselbe habe noch als hundertjähriger Greis bei den öffentlichen Gebeten oder sonstigen Amtsfunctionen, Krankheitsfälle ausgenommen, pünktlich sich betheiligt, in der übrigen Zeit des Tages aber leinene Kleider gewoben und den erzielten Verdienst auf seinen und der Armen Unterhalt verwendet, obwohl die Kirche, welcher er vorstand, eine der reichsten des Landes gewesen [2]). Daß solche Nebenbeschäftigungen da, wo die Verhältnisse sie erheischten, allgemein gebilligt und allgemein in Uebung waren, ersehen wir aus Epiphanius, der bei Bekämpfung der Massalianer, dieser schwärmerischen, einer geordneten Berufsthätigkeit abholden Häretiker, die Be-

1) Conc. Carthag. IV. c. 51: »Clericus, quantumlibet verbo Dei eruditus, *artificio victum quaerat.* C. 52: »Clericus victum et vestimentum sibi *artificiolo vel agricultura*, absque officii sui detrimento, paret.« Hard. I. p. 982.

2) Sozomenus, Hist. eccles. L. VII. c. 28.

merkung macht, es sei etwas Bekanntes und Alltägliches, daß nicht nur die Mönche, sondern sogar Priester, dem Beispiele des Apostels folgend, neben der Verkündigung des göttlichen Wortes auch profanen Arbeiten, soweit diese mit der Würde und den Pflichten ihres Standes vereinbar seien, obliegen und damit sich und die Armen unterhalten [1]). Die gleiche Praxis bezeugen und empfehlen die apostolischen Constitutionen, indem sie die jüngern Cleriker auffordern, wegen ihres Unterhaltes den Gemeinden nicht beschwerlich zu fallen, sondern für sich und die Armen das Nöthige durch Händearbeit zu beschaffen, wie ja sie, die Apostel, selbst thun, denn die Einen seien Fischer, die Andern Zeltweber und wieder Andere betreiben den Landbau [2]).

Auch die Erscheinung findet sich in der alten Kirche, daß Manche die Beschäftigung, welche sie vor der Ordination betrieben hatten, nach derselben beibehielten und fortsetzten. Von dem Bischofe Spiridion aus Cypern, welcher dem Nicänum angewohnt hatte und als Wunderthäter berühmt war, berichten die Geschichtschreiber, er sei früher Schafhirte gewesen und es aus Demuth auch auf dem Bischofsstuhle bis an sein Lebensende geblieben, den einen Theil der Erträgnisse habe er den Armen geschenkt, den andern ohne Zinsen ausgeliehen, aber nicht mit eigenen Händen, sondern den Bedürftigen sei freigestanden, aus der stets offenstehenden Zelle nach Belieben zu nehmen und das Genommene nachher ungesehen und ungezählt wieder zurückzustellen [3]).

Die Liberalität, von welcher die Kirche bei Zulassung

---

1) Epiphanius, Advers. haeres. LXXX. 6. Massal.

2) Constitut. apost. L. II. c. 63.

3) Rufin. Histor. eccles. L. I. c. 5. Socrates, Hist. eccles. L. I. c. 12.

derartiger Ausnahmen sich leiten ließ, theilte auch die bürgerliche Gesetzgebung. Die ersten christlichen Kaiser gewährten denjenigen Clerikern, welche zur Beschaffung ihres Unterhaltes und zur Unterstützung der Armen bestimmte Gewerbe oder die Handelschaft betrieben, bald vollständige bald theilweise Freiheit von den Steuern und Abgaben, mit welchen sonst die genannten Geschäfte belegt waren [1]). Zwar nahm Kaiser Valentinian III die Immunität wieder zurück [2]), aber die Kirche hat ihre billige Rücksichtnahme auf die jeweiligen Verhältnisse auch in den nachfolgenden Jahrhunderten ungeschmälert walten lassen. Ein Mainzer Concil v. J. 813 enthält den auch in's gemeine Recht [3]) übergegangenen Satz: „Justum negotium non est contradicendum propter necessitates diversas, quia legimus, sanctos Apostolos negotiatos esse“ [4]), Bischof Riculph von Soissons fordert die Priester seiner Diöcese auf, Landbau und die mit demselben verbundenen Geschäfte zu treiben, soweit die Berufsarbeiten darunter nicht leiden [5]), die Decretalen verhandeln die Frage, ob Cleriker, welche bei ihren ländlichen Arbeiten aus Unvorsichtigkeit oder Zufall einen Menschen tödteten, irregulär seien oder nicht, die Zulässigkeit jener Beschäftigungen als selbstverständlich voraussetzend [6]) — und noch im Jahr 1536 wird von einem Cölner Concil unter Berufung auf den Apostel Paulus den zu niedrig bepfründeten Geistlichen

---

1) L. 8. 15. 16 Cod. Theod. de episcop. et cleric. 16. 2; L. 11 Cod. Theod. de lustral. collat 13. 1.

2) Novell. XII Cod. Theod.

3) c. 1 ne clerici vel monachi. 3. 50.

4) Concil. Mogunt. c. 14. Hard. IV. p. 1012.

5) Constit. Riculphi, c. 16. Hard. VI. p. 418.

6) c. 8. 14 X de homicid. 5. 12.

gestattet, durch den Betrieb eines anständigen Gewerbes den Unterhalt sich zu verschaffen [1]).

Bei der Milde der Grundsätze, welche in dem angeregten Punkte die Disciplin beherrschten, kann die geschichtliche Thatsache, daß im ersten Jahrtausend neben zahlreichen Laienärzten auch Cleriker und Mönche die praktische Heilkunde betrieben, nichts Auffälliges haben. Einmal ließ sich in der Beschäftigung mit Medicin und Chirurgie keine Verletzung der Würde des Standes und keine Beeinträchtigung des äußern Decorums erblicken. Schon das Alte Testament redet mit hoher Achtung von der Kunst des Arztes und befiehlt, beide in Ehren zu halten [2]), Priester und Propheten haben sie, wenn auch in beschränktem Umfange, thatsächlich ausgeübt [3]). Die wunderbaren Heilungen des Herrn und der Apostel, von welchen die Schriften des Neuen Testamentes berichten, mußten die den Kranken zugewendete ärztliche Hilfeleistung als einen in hohem Grade ehrenvollen Dienst der werkthätigen Nächstenliebe erscheinen lassen [4]). Dazu kam der weitere Umstand, daß im römischen Reiche, als das Christenthum in dasselbe eintrat, die Wichtigkeit der Heilkunde allgemein anerkannt war, die Aerzte im öffentlichen Leben einer ehrenvollen Stellung sich erfreuten und von der Gesetzgebung durch mannigfache Privilegien begünstigt wurden [5]).

Sodann lag in der medicinischen Praxis für die

---

1) Conc. Colon. P. II. c. 30. Hard. IX. p. 1985.

2) Jes. Sirach, XXXVIII. 1 ff.

3) Winer, Biblisches Realwörterbuch, Art. Arzneikunst.

4) »Decus illustre accedit medicinae ex operibus Salvatoris, qui et animae et corporis medicus fuit.« Baco, De augment. scient. L. IV. c. 2.

5) Häser, Lehrbuch der Geschichte der Medicin. Zweite Auflage, Jena, 1868, S. 203 ff.

Cleriker keine Nöthigung, ihren Berufspflichten sich zu entziehen und die geistlichen Obliegenheiten zu vernachlässigen. Sie fiel mit dem seelsorgerlichen Krankenbesuche zusammen und bildete einen nur wenige Zeit in Anspruch nehmenden Bestandtheil desselben. Was aber die Aneignung der nöthigen Kenntnisse betrifft, so erforderte sie kein tiefgehendes, umfassendes, die Theologie beeinträchtigendes Studium. Die Heilkunde der ersten christlichen Jahrhunderte, namentlich die unmittelbar nach Galenus (geb. im J. 131 zu Pergamus, gest. zu Rom im Anfang des dritten Jahrh.) war im Orient und noch mehr im Occident größtentheils bloße Empirie, selbst die wissenschaftliche Medicin unbedeutend, oft in sympathetische Curen der abstrusesten Art auslaufend. Marcellus Empiricus (unter Theodosius I Magister officiorum) entfernt einen Splitter im Auge durch die Zauberworte: **Os gorgonis basio**, gegen ein Geschwür im rechten Auge hilft die Berührung desselben mit drei Fingern der linken Hand, wobei man ausspuckt und dreimal wiederholt: **Nec mula parit, nec lapis lanam fert, nec huic morbo caput crescat, aut si creverit, tabescat**, besonders kräftig ist das Gebet am Neujahrstage oder wenn die erste Schwalbe gehört wird und wenn Du vom Triefen der Augen geplagt bist, so zähle beim Fallen eines Sternschnuppens mit möglichster Schnelligkeit: wie viel Du vom Erscheinen bis zum Verschwinden des Meteors gezählt hast, so viele Jahre wird das Uebel Dich meiden [1]). Selbst berühmte und in ihrer Kunst hochstehende Aerzte vermochten sich den Anschauungen der Zeit nicht zu entziehen. Aëtius von Amida (Mitte des

1) Marcellus, de medicamentis empiricis, physicis et rationalibus liber.

6. Jahrh.) empfiehlt für Entfernung eines im Halse festsitzenden fremden Körpers Berührung der Stelle und Sprechen der Worte: Gleichwie Jesus Christus den Lazarus aus dem Grabe und den Jonas aus dem Wallfische rettete, so wandere auch du, Knochen oder Splitter, heraus [1]) — und sein Zeitgenosse Alexander von Tralles (in Lydien) heilt trotz der Tüchtigkeit seines medicinischen Wissens die Kolik mit Hülfe eines Steines, auf welchem Herakles abgebildet ist wie er einen Löwen erdrückt, und das Fieber durch ein Amulet, bestehend aus einem Oelblatte, auf welches die Buchstaben KA. POI. A geschrieben sind [2]).

Hatte hienach die von Clerikern betriebene medicinische Praxis eine Entfremdung und Abziehung von den eigentlichen Berufspflichten nicht nothwendig in ihrem Gefolge, so war damals auch nicht zu befürchten, der Einzelne möchte sie in den Dienst der Habsucht ziehen und als Mittel schmutzigen Gelderwerbes mißbrauchen, im Gegentheil, bei der Armuth vieler Cleriker und dem oft durchgängigen Mangel an Subsistenzmitteln lag in der Aussicht auf anständige Beschaffung des Lebensunterhaltes für die Kirche ohne Zweifel ein wichtiges und mitunter das einzige Motiv, den in Rede stehenden Nebenerwerb zuzulassen. Wie dürftig es in den ältern Zeiten mit den Einkommensverhältnissen der Geistlichen vielfach bestellt war, haben wir bereits angedeutet. Im Mittelalter trugen allerdings die höhern Stellen überreiche Früchte, aber „Crösus und Irus, Fürst und Bettler standen da nebeneinander". Ein Concil des neunten Jahrhunderts bezeichnet das geringe Einkommen, welches viele Cleriker nöthige, dem

1) Aëtius, *Τετράβιβλος* II, Serm. 4. c. 50.

2) Alexander Trallian. *Βιβλία ἰατρικὰ δυοκαίδεκα.* L. IX. c. 4.

Zeitlichen nachzugehen und das Geistliche zu verabsäumen, als einen Hauptmangel der socialen Zustände, als eine öffentliche, allgemein gefühlte Calamität [1]), Bischof Bruno von Olmütz erhebt vor dem Zusammentritt des zweiten Lyoner Concils in einem an den Papst erstatteten Bericht die gleiche Klage, beifügend, daß manche Geistliche durch Armuth nicht nur auf Almosensammeln angewiesen, sondern auch zu Eingriffen in fremdes Eigenthum gezwungen seien [2]) — und im vierzehnten Jahrh. finden sich in Italien selbst bettelnde Domherrn [3]). —

Aus dem Angeführten dürfte sich ergeben, daß die durch Cleriker betriebene Arzneikunde mit den Grundsätzen der kirchlichen Disciplin keineswegs im Widerspruche stand, vielmehr die Gründe und Bedingungen, an welche bei Geistlichen der ausnahmsweise Betrieb weltlicher Geschäfte geknüpft war, bei der Medicin genau zutrafen, folglich die letztere zugelassen werden konnte. Aber es lagen noch wichtige Gründe vor, die Ausübung derselben vom Clerus direct zu verlangen, sie unter seine Berufspflichten zu erheben und in jeder Weise zu begünstigen.

Wenn die Kirche bei Darbringung des hl. Opfers jedesmal öffentlich für die Kranken der Gemeinde betete [4]), wenn

---

1) Conc. Aquisgran. ann. 836. De vita et doctrina inferior. ordin. c. 9. Hard. IV. p. 1397.

2) Hefele, Conciliengesch. VI. S. 113.

3) Conc. Ravennat. V. ann. 1317. Rubric. 8. Hard. VII. p. 1440.

4) Nach den Constit. apostolic. L. VIII. c. 10 lautete die hieher gehörige Stelle des allgemeinen Gebetes: „Ὑπὲρ τῶν ἐν ἀῤῥωστίᾳ ἐξεταζομένων ἀδελφῶν ἡμῶν δεηθῶμεν, ὅπως ὁ κύριος ῥύσηται αὐτοὺς πάσης νόσου καὶ πάσης μαλακίας καὶ σώους ἀποκαταστήσῃ τῇ ἁγίᾳ αὐτοῦ ἐκκλησίᾳ.“

sie allerwärts Krankenhäuser errichtete [1]) und für die Verpflegung ihrer Bewohner in den Parabolanen einen eigenen Stand in's Leben rief [2]): was lag der christlichen Humanität und jener barmherzigen Liebe, welche schon der Herr in seinen zahlreichen Krankenheilungen bethätigt hatte, näher, als die Geistlichen nicht nur zu ermächtigen, sondern direct anzuweisen, bei den pastoralen Krankenbesuchen auch für Wiederherstellung der leiblichen Gesundheit werkthätige Hand anzulegen und mit den Tröstungen der Religion zugleich die Hoffnung auf Genesung an's Leidenslager zu tragen — namentlich der Armen, welche der ärztlichen Hülfe so oft entbehren mußten. Und war diese materielle Hülfeleistung zunächst weiter nichts als die Erfüllung einer einfachen Christenpflicht, so kam dazu die weitere Erwägung, daß, wenn der Clerus auch in leiblicher Beziehung als Helfer und Retter sich erweise, sein Ansehen beim Volke in hohem Grade zunehmen und diese Werthschätzung wieder der von ihm vertretenen Sache, der Religion, zu Gute kommen müsse.

Neben den Clerikern befaßten sich auch die Mönche mit Ausübung der Heilkunde. Diese Genossenschaften bestanden anfangs ausschließlich, später vorherrschend aus Laien und hatten in ihren von den Städten meistens weitabgelegenen Klöstern starkbevölkerte Niederlassungen. Bei allen galt es als heilige Pflicht, den kranken und gebrechlichen Mitbrüdern sowie Denjenigen, welche bei körperlichen Leiden hülfesuchend an's Kloster sich wandten, die größte und gewissenhafteste

---

1) Assemani, Biblioth. orient. I. p. 405. Procopius, De aedific. L. I. c. 2. 9. L. 42. § 6. Cod. de episcop. et cleric. 1. 3.

2) L. 43 Cod. Theod. de episcop. et cleric. 16. 2.

Sorgfalt angedeihen zu lassen [1]). War unter der letztern zunächst auch nur Krankenpflege gemeint, geübt um Christi willen, so mußte sich den Vorstehern und Bediensteten solcher Anstalten doch von selbst der Gedanke nahelegen, mit den theoretischen Grundsätzen der Heilkunde sich bekannt zu machen und die eigentliche Medicin selbstständig auszuüben. Wie bald die Zweckmäßigkeit einer derartigen Aenderung empfunden wurde, ersehen wir aus Cassiodor, welcher an die Mönche des von ihm gegründeten Klosters die dringende Aufforderung richtet, durch das Studium der Schriften des Hippokrates, Galenus und anderer berühmter Aerzte des Alterthums die nöthigen medicinischen Kenntnisse sich zu erwerben [2]). Kurze Zeit nachher hatten die Benedictiner in ihrem Stammkloster Monte Cassino eine blühende Arzneischule und wie wir später sehen werden berühmte Aerzte, aus entfernten Ländern strömten die Mönche dorthin, um Medicin zu studiren und die gesammelten Kenntnisse in der Heimath zu verwerthen, zahl=

---

1) Regula St. Benedict. c. 36: »Infirmorum cura ante omnia et super omnia adhibenda est, ut, sicut revera Christo, ita eis serviatur. Ergo cura maxima sit Abbati, ne aliquam negligentiam patiantur. Quibus fratribus infirmis sit cella super se deputata, et servitor timens Deum et diligens ac sollicitus. Balneorum usus, quoties expedit, afferatur . . Sed et carnium esus infirmis omnino debilibus pro reparatione concedatur.« Bei Holstenius, Codex Regular. I. p. 126.

2) Cassiodorus, De instit. divinar. literar. c. 31: »Legite Hippocratem atque Galenum latina lingua conversos, id est therapeutica Galeni ad philosophum Glauconem destinata, et anonymum quendam, qui ex diversis auctoribus probatur esse collectus. Deinde Aurelii Caelii de medicina et Hippocratem de herbis et curis, diversosque alios medendi arte compositos, quos vobis in bibliothecae nostrae sinibus reconditos, Deo auxiliante, dereliqui.«

reiche Kranke suchten und fanden in der Abtei ihre Heilung, unter andern auch Kaiser Heinrich II, welcher daselbst von seinen Steinbeschwerden befreit wurde [1]). Daß die Mönche ihre ärztlichen Hülfeleistungen den Kranken aus christlicher Barmherzigkeit und als Werk der Nächstenliebe angedeihen lassen, war von den Ordensregeln ausdrücklich gefordert und daß sie der Forderung nachkamen, wird speciell bezeugt [2]). Aber wie die Cleriker, so mußten in verstärktem Maaße Diejenigen, welche den Lebensunterhalt fast ausschließlich durch Händearbeit sich erwarben, zur Ausübung der Arzneikunst auch durch die Absicht bestimmt werden, ihre Subsistenzmittel zu erweitern, die Einkünfte des Klosters zu vermehren, dessen materiellen Bestand zu sichern und wenn sie ursprünglich ihre Thätigkeit auf die Räume des letztern beschränkten, so war es in Verfolgung des genannten Zweckes nur ein kleiner Schritt, dieselbe auch auf die Umgebung auszudehnen und die Kranken in ihren Behausungen aufzusuchen.

Fragen wir nach den Mitteln, deren sich die Cleriker und Mönche bei ihren Krankenheilungen bedienten, so begegnen uns zwei Hauptformen, die von Anfang an und durch alle Jahrhunderte neben einander in Uebung waren, aber in ihrem Wesen principiell von einander abwichen.

Wie schon im Alten Testamente Krankenheilungen, be-

---

1) Häser, a. a. O. S. 279.

2) Cassiodorus l. c.: »Sed et vos alloquor fratres egregios, qui humani corporis salutem sedula curiositate tractatis et confugientibus ad loca Sanctorum officia beatae pietatis impenditis . . ut sicut artis vestrae peritiam decet, languentibus sincero studio serviatis, *ab illo mercedem recepturi, a quo possunt pro temporalibus aeterna retribui.*«

wirkt durch Gebet und Anrufung des Namens Jehova, erzählt werden [1]) und die Anschauung zu Tage tritt, daß nicht äußere Mittel, sondern Gottes Wort es sei, welches die Wunden heile [2]), wie die Apostel durch Salbung mit Oel [3]), durch Händeauflegung [4]) und Anrufung des Namens Jesu [5]) die Kranken heilten, wie endlich unter den Geistesgaben der ersten Christengemeinden auch die *χαρίσματα ἰαμάτων* sich finden [6]), so haben die Diener der Kirche im Vertrauen auf den Fortbestand dieser übernatürlichen Kräfte fortan der genannten rein spirituellen Heilmittel sich bedient. Der hl. Bischof Maruthas von Tagrit in Mesopotamien befreite durch Gebet den Perserkönig Jezdegerd von einem hartnäckigen Kopfschmerz, welchen die Magier für unheilbar erklärt hatten [7]). Des Chrisma und geweihten Wassers erwähnen die apostolischen Constitutionen [8]) und von dem Kreuzeszeichen sagt Chrysostomus, dasselbe habe die Kraft des Schierlings aufgehoben und die Bisse giftiger Thiere geheilt [9]). Daß die Christen bei Krankenheilungen keiner abergläubischen Zauberformeln, sondern des Namens Jesu und anderer in der Schrift vorkommenden Worte sich bedienten, bezeugt Origenes, indem er diesen Umstand seinem heidnischen Gegner als

1) II Könige, V. 8 ff.
2) Weisheit, XVI. 12.
3) Marc. VI. 13.
4) Marc. XVI. 18.
5) Act. III. 1 ff.
6) I. Corinth. XII. 9. 28.
7) Socrates, Histor. eccles. L. VII. c. 8.
8) L. VIII. c. 29: »*Αὐτὸς καὶ νῦν ἁγίασον διὰ χριστοῦ τὸ ὕδωρ τοῦτο καὶ τὸ ἔλαιον . . καὶ δὸς δύναμιν ὑγείας ἐμποιητικὴν, νόσων ἀπελαστικὴν, δαιμόνων φυγαδευτικήν.*«
9) Homil. LV. in Matth.

eine feststehende, allgemein bekannte Thatsache entgegenhält [1]). Besonders häufig aber wurden die Reliquien der Martyrer in den Dienst der Krankenheilung gezogen. So berichtet Procopius, Justinian sei durch die hl. Martyrer Cosmas und Damian auf wunderbare Weise von einem unheilbaren Uebel befreit worden, der Kaiser habe denselben aus Dankbarkeit eine Kirche gebaut, zu welcher alle Kranken, die von den Aerzten aufgegeben waren, ihre Zuflucht genommen und die Gesundheit wieder erlangt haben [2]). Daß diese spirituellen Mittel, vor Allem die Gräber und Reliquien der Heiligen, durch das ganze Mittelalter von Clerikern und namentlich Mönchen bei Krankenheilungen allgemein gebraucht wurden, dafür liefern die Chronisten unzählige Belege und es dürfte überflüssig sein, solche hier speciell namhaft zu machen [3]).

Mit demselben und vielleicht noch größerem Eifer verfolgten Cleriker und Mönche den andern Weg, Krankheiten zu heilen, welcher in dem Gebrauche natürlicher, durch practische Erfahrung oder theoretische Forschung gefundener und erprobter Mittel besteht.

Für die thatsächliche Anwendung dieser Methode spricht

---

1) *Contra Celsum,* L. I. c. 6: »*Σαφὲς, ὅτι χριστιανοὶ οὐδεμίᾳ μελέτῃ ἐπῳδῶν χρώμενοι ἐντυγχάνουσι, ἀλλὰ τῷ ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ καὶ ἄλλων λόγων πεπιστευμένων κατὰ τὴν θείαν γραφήν.*«

2) Procopius, De aedific. L. I. c. 6.

3) Ueber St. Gallen z. B. sagt Notker: »ubi domino virtutum ejus merita declarante, caeci illuminantur, surdis auditus tribuitur, mancis operari conceditur, muti linguarum laxatione gratulantur, claudis gressus diriguntur, energumeni a spiritibus nequam liberantur, clinici atque contracti indepta gratis sanitate eriguntur, dolor dentium medicina trabis compescitur, reliquarum etiam infirmitatum exinanitio ibidem efficitur.« *Martyrologium Notkeri,* XVI Cal. Nov. bei H. Canisius, Thesaur. monument. ed. Basnage, T. II. P. III. p. 181.

in erster Linie der Umstand, daß die der Heilkunde sich widmenden Cleriker und Mönche mit den damals für wissenschaftlich gebildete Aerzte allgemein gebräuchlichen Namen — „ἰατροί, *medici*“ bezeichnet oder über ihr Heilverfahren sonstwie Notizen gegeben werden, die auf medicinische Kenntnisse schließen lassen. „Ἀσπάζεται ὑμᾶς Λουκᾶς ὁ ἰατρός“, schreibt Paulus an die Colosser [1]). Nach der gewöhnlichen und ohne Zweifel richtigen Deutung wird die Stelle auf den Evangelisten Lucas bezogen und angenommen, derselbe habe nach Empfang der Priesterweihe die Ausübung der Heilkunde fortgesetzt, sei durch die ärztliche Thätigkeit ein Wohlthäter der Gläubigen geworden und der Apostel wolle seiner dießfallsigen Verdienste in ehrender Weise Erwähnung thun [2]). Von dem Bischofe Eusebius von Vercelli berichtet Rufinus, er sei nach dem Concil von Alexandrien (362) auf seiner Reise nach Italien gleichmäßig als Arzt und Priester thätig gewesen — „*medici* pariter et sacerdotis fungebatur officio“ [3]). Theodoret berief unmittelbar nach Uebernahme des Episcopates in seine (kleine und weitabliegende) Bischofsstadt Cyrus eine Anzahl von Künstlern und Aerzten — „τῆς ἰατρικῆς ἐπιστήμονες“. Unter den letztern befand sich auch ein Priester, Namens Petrus, welcher die Heilkunde mit vieler Einsicht betrieb, und dieselbe durch seine persönlichen Eigenschaften zu hohen Ehren brachte [4]); Petrus sei, fügt der Bischof in einem andern Briefe bei, nicht nur mit der Priesterwürde geschmückt, sondern durch ausgebreitete

1) Coloss. IV. 14.

2) Estius, Commentar. in h. l. Benedict. XIV, De synodo dioeces. L. XIII. c. 10. n. 5.

3) Rufinus, Histor. eccles. L. 1. c. 30.

4) Theodoret. Epist. CXV ad Apellam.

Kenntnisse auch als Arzt hervorragend (*κοσμεῖται δὲ καὶ τῇ τῶν σωμάτων λογικῇ θεραπείᾳ*) und habe sich nach längerem Aufenthalte in der Stadt durch sein tactvolles Benehmen die ganze Einwohnerschaft befreundet [1]). Unter den Clerikern von Edessa, welche auf dem Concil zu Chalcedon die in der zehnten Sitzung über den Bischof Ibas geführten Verhandlungen unterzeichneten, findet sich ein Diacon Sabas „*λεγόμενος ἰατρός* [2]) — und ein ungefähr gleichzeitiger Brief Isidors von Pelusium trägt die Aufschrift: „*Νειλάμμωνι διακόνῳ ἰατρῷ* [3])“. Daß die Geistlichen der morgenländischen Kirche bis tief ins Mittelalter mit der Heilkunde sich beschäftigten, beweist die Nachricht, daß der Patriarch Lucas von Constantinopel (im 12. Jahrh.) sich veranlaßt sah, den Priestern und Diaconen die Ausübung derselben zu verbieten [4]).

Zahlreicher noch sind die Aerzte unter den Clerikern und Mönchen des Abendlandes. Hier galt die Heilkunde als ein integrirender Bestandtheil der allgemeinen Bildung, Karl d. G. befahl in seinem zu Diedenhofen erlassenen Capitulare v. J. 805, daß in allen Dom- und Klosterschulen die Medicin als eigenes, für sich bestehendes Fach gelehrt werde [5]). Der kaiserliche Wille kam überall zur Ausführung und noch im zwölften Jahrhundert wurde die Arzneikunde wenigstens

---

1) Epist. CXIV ad Andiber.

2) Hard. II. p. 533.

3) Isidor. Pelusiot. Epist. L. III. ep. 71.

4) Bonefidius, Jus orient. L. III. c. 13: »*Οὐδὲ* (*Λουκᾶς*) *ἀρχιάτρους παρεχώρει γίνεσθαι τοὺς διακόνους ἢ τοὺς ἱερεῖς, λέγων, ἀνένδεκτον εἶναι τοὺς φαινολίων καὶ στιχαρίων μεταχειριζομένους κοσμικὰς στολὰς ἐνδιδύσκεσθαι καὶ μετὰ λαϊκῶν ἀνδρῶν, τῶν ἰατρῶν δηλαδή, προπομπεύειν.*«

5) Hard. IV. p. 962.

an den bedeutendern Schulen als obligates Pensum des höhern Unterrichts angesehen und behandelt [1]). Die Früchte dieser verdienstlichen Bestrebungen traten bald zu Tage, indem der Stand der Cleriker und Mönche eine große Anzahl wissenschaftlich gebildeter Aerzte zu Mitgliedern zählte. Bei dem Abte Dido von Sens (9. Jahrh.) fanden alle Kranken freien Zutritt und unentgeltliche Behandlung; er besaß weithin das Vertrauen in so hohem Maaße, daß gerade Diejenigen als letzte Zuflucht ihn aufsuchten, welche von den Laienärzten aufgegeben waren [2]). Der Mönch Notker von St. Gallen machte in und außerhalb seines Klosters die gelungensten Curen und wurde selbst an die Höfe von Kaisern und Fürsten berufen [3]). Die gleich Notker dem zehnten Jahrh. angehörigen Aebte Campo von Farfa [4]) und Dominicus von Pescana [5]) waren berühmte Aerzte. Um dieselbe Zeit

1) Wibald, Abt von Stablo, schreibt (Epist. CXLVII ad Manegold. magistrum): »Artes, quae dicuntur liberales et cetera, quae de *medicina* et agricultura scribuntur, ab optimis praeceptoribus accepi.« Bei Martene, Vet. Scriptor. collectio amplissima. T. II. p. 334.

2) Lupus Servatus, Epist. LXXII. Opp. ed. Baluz. p. 115. Ueber andere dem Clerikalstande angehörige Aerzte des 9. Jahrh. vgl. Dümmler, Gesch. des ostfränkischen Reichs, II. S. 484. 657.

3) »Notkerus . . in re medica adeo quidem excelluit, ut multis etiam longe ante morbos praediceret et incredibili propemodum felicitate eos inde curaret. Quam quidem ob rem Imperatorum Principumque limina frequentius terebat.« Jodoc. Mezlerus coenobita Sangallensis, De viris illustr. Monasterii S. Galli, L. I. c. 36. Bei Pez, Thesaur. anecdot. T. I. 3. p. 577. Cfr. Ekkehardi IV, Casus S. Galli c. 10 bei Pertz, Mon. II. p. 136.

4) Chronicon Farfense bei Muratori, Scriptor. rerum ital. T. II. 2. p. 557.

5) Chronicon Casauriens. Ibid. p. 884.

lebte Bischof Deroldus „in arte medica peritissimus [1])“ — und gegen Ende des Jahrhunderts begegnen wir dem gelehrten Gerbert von Auvergne (später Papst Sylvester II), aus dessen Briefen hervorgeht, daß er die Medicin, wenn auch practisch nicht ausgeübt, doch theoretisch erlernt [2]) und die classischen Werke der ältern Meister gelesen hatte [3]). Auch sein Schüler Fulbert, Bischof von Chartres, war mit den alten medicinischen Schriftstellern bekannt, hatte ausgebreitete Kenntnisse in der Heilkunde erworben, überschickte an seine Freunde die erbetenen Medicamente nebst genauer Gebrauchsanweisung und die Worte, mit welchen er es thut, beweisen, daß die Empfänger in der Arzneiwissenschaft gleichfalls nicht unerfahren waren [4]); aber nachdem Fulbert den bischöflichen Stuhl bestiegen hatte, enthielt er sich der medicinischen Praxis gänzlich [5]), scheint jedoch seiner Umgebung in der genannten Disciplin wenigstens noch Unterricht ertheilt zu haben [6]). Neben Fulbert lebten im eilften Jahrh. als hervorragende Aerzte der Cleriker Thiedbegg, welcher im Kloster Corvey Medicin studiert hatte und in die Dienste des Königs Boleslaw von Böhmen trat [7]), der Abt Hugo von St. Denys, Leibarzt

1) Häser, a. a. O. S. 281.

2) Gerbertus, Epist. IX: »Nec me auctore, quae medicorum sunt, tractare velis, praesertim cum scientiam eorum tantum affectaverim, officium semper fugerim.«

3) Epist. XV: »Cum tibi desit artifex medendi, nobis remediorum materia, supersedimus describere ea, quae medicorum peritissimi utilia judicaverint vitiato jecori. Quam morbum tu corrupte postuma, nostri apostema, Celsus Cornelius a Graecis ἡπατικὸν dicit appellari.«

4) Fulbertus Carnotens. Epist. IV.

5) Epist. IX.

6) Epist. CXVIII.

7) Ditmari Chronicon bei Leibnitz, Scriptor. rerum Brunsvic. T. I. p. 414.

des Königs von Frankreich [1]) und Erzbischof Milo von Benevent [2]). Aus der gleichen Zeit wird über einen Mönch zu Salerno, Namens Radulph berichtet: „Ut in Grammatica et Dialectica, in Astronomia quoque nobiliter eruditus est et Musica. *Physicae* quoque scientiam tam copiose habuit, ut in urbe Salernitana, ubi maximae medicorum scholae ab antiquo tempore habentur, neminem *in medicinali arte*, praeter quamdam sapientem matronam, sibi parem inveniret [3])“. Das Wort „physica“, welches uns hier zum erstenmal begegnet, wurde im Mittelalter, wie gerade auch die angeführte Stelle beweist, mit medicina oder medicinalis ars als gleichbedeutend gebraucht und bezeichnete die wissenschaftliche Heilkunde; ebenso galten die Ausdrücke physicus und medicus als Synonyma, wie denn noch heutzutage in manchen Ländern „Physikus“ der officielle Name eines wissenschaftlich gebildeten Arztes ist. Was aber die „sapiens matrona“ betrifft, welche es dem gelehrten Mönche an Kenntnissen gleichthat oder ihn gar überragte, so erinnern wir an die merkwürdige Erscheinung, daß zu Salerno unter den Lehrern der Medicin auch Frauen und zwar mit ausgezeichnetem Erfolge thätig waren [4]), mehrere derselben z. B. Abella, Mercuriadis, Rebecca, Trotula und Constantia Calenda traten als Schriftstellerinnen auf und wenn die Vermuthung, die erstgenannte gehöre dem eilften Jahrhundert

1) *Essai historique* sur la médec. en France, p. 65.

2) Vita S. Stephani Grandimont. c. 3. Bei Martene, l. c. T. VI. p. 1052.

3) *Ordericus Vitalis* ad ann. 1059. Bei Du Chesne, Histor. Normannor. Scriptor. p. 477.

4) Mazza, Urbis Salernit. historia et antiquitates, Neapoli, 1681. Bei Graevius et Purmann, Thesaurus antiquitt. et histor. Italiae, T. IX.

an [1]), ihre Richtigkeit hat, so dürfte die **sapiens matrona**, welche dem Mönche Radulph im medicinischen Wissen den Rang streitig machte, mit ihr identisch sein. — Sollen wir die Reihe der dem Clerikal- und Regularstande angehörigen Aerzte noch auf das folgende Jahrhundert ausdehnen, so möge eines Vorfalles gedacht werden, dessen der hl. Bernhard erwähnt. Aus einem fernen, unbekannten Kloster kam ein Mönch nach Clairvaux und bat um Aufnahme. Zurückgewiesen und zur Heimkehr ermahnt begab sich derselbe in eine nahegelegene Einöde und lebte daselbst sieben Monate in völliger Abgeschiedenheit. Als er wiederum sich einstellte und noch dringender um Aufnahme nachsuchte, gab er auf die Frage, was ihn veranlaßt habe, sein Kloster zu verlassen, als Grund an, sein Abt habe ihn und zwar aus keineswegs löblichen Motiven genöthigt, außerhalb des Klosters bei den verschiedenartigsten und oft eines solchen Dienstes geradezu unwürdigen Personen die medicinische Praxis zu treiben. Da seine dießfallsigen Vorstellungen beim Abte kein Gehör gefunden, habe er schließlich auf den Rath einiger verständiger Männer, um dem sichern Verderben zu entgehen, das Kloster verlassen und bitte jetzt, man möge seines Seelenheiles eingedenk sein und die Aufnahme ihm gewähren [2]). Wegen

1) Häser, a. a. O. S. 291.

2) Bernardus, Ep. LXVII: »Abbas, inquit, meus habebat me non monachum, sed medicum. Cogebat servire, imo ipse serviebat per me, non Deo, sed saeculo, quando, ne saecularium malevolentiam incurreret Principum, mederi me compellebat etiam tyrannis, raptoribus, excommunicatis. Quod animae meae periculum cum ei, nunc privatim nunc palam, suggesserim, nec profecissem, quorumdam tandem sapientium virorum consilio fretus, fugio meam damnationem, non congregationem, perditionem, non religionem. Consulite salutem quaerenti, aperite pulsanti.«

der Beharrlichkeit, mit welcher er Einlaß verlangte und in Erwägung des vorgebrachten Grundes sei seinem Wunsche, fügt Bernhard bei, entsprochen worden.

Wir haben, um durch allzu große Ausführlichkeit nicht zu ermüden, für unsere Behauptung, daß im ersten Jahrtausend Cleriker und Mönche ungehindert die Heilkunde ausübten, nur einige wenige Beispiele, die ohne Mühe beträchtlich vermehrt werden könnten, namhaft gemacht, aber schon aus dem Angeführten dürfte ersichtlich sein, daß bei den Mitgliedern der beiden Stände die medicinische Praxis als etwas Gewöhnliches und gleichsam Selbstverständliches angesehen wurde, daß sie eine sehr ausgedehnte Thätigkeit entfalteten und in der Arzneikunde wissenschaftlich gebildete Männer waren.

Für Letzteres spricht noch der weitere Umstand, daß aus den Clerikern und Mönchen zahlreiche medicinische Schriftsteller hervorgegangen sind.

Die Schrift *„Περὶ φύσεως ἀνθρώπου“*, welche den Bischof Nemesius von Emesa zum Verfasser hat, nahm unter den literarischen Erzeugnissen des vierten Jahrhunderts, wenn sie auch Manches enthält, was aus Aristoteles und Galenus entlehnt ist, eine hervorragende Stelle ein, wurde im Mittelalter fleißig gelesen und noch in der neuern Zeit so hoch geachtet, daß die Neider des großen Harvey († 1658) keinen Anstand nahmen, dem Bischofe die Entdeckung des Blutkreislaufes zuzuschreiben [1]. Isidor von Sevilla † 636 [2], Beda Venerabilis † 735 [3], Benedictus

---

1) Sprengel, Versuch einer pragmatischen Geschichte der Arzneikunde. Dritte Auflage. Bd. II. S. 262.

2) Hieher gehört seine Schrift: *de natura rerum* und von den *Origines* sive *Etymologiae* das IV, XI. und XII. Buch.

3) *Elementa philosophiae* und *De minutione sanguinis.*

Crispus, Erzbischof von Mailand † 725 [1]), Rabanus Maurus, Abt zu Fulda, Erzbischof von Mainz † 856 [2]) und sein Schüler Walafrid Strabo, Abt zu Reichenau † 849 [3]) haben zwar keine eigentlich medicinische Schriften verfaßt, sondern gedenken der Heilkunde nur gelegentlich und bieten im Allgemeinen ein sehr dürftiges, nicht auf eigenen Forschungen beruhendes, vielmehr aus dem Alterthum herübergenommenes Material, aber sie faßten doch die in jenen Zeiten vorhandenen Kenntnisse in ein Ganzes zusammen, suchten dieselben so viel als möglich zum Gemeingut zu machen, verhinderten den gänzlichen Untergang der Naturwissenschaften und ermöglichten den spätern Weiterbau auf den von ihnen überlieferten Grundlagen, Verdienste, welche um so höher anzuschlagen sind, als damals von Seiten der Laienwelt nur äußerst wenig für die Wissenschaft geleistet wurde. Die Benedictinerabtei Monte Cassino zählte vom 9—11. Jahrhundert mehrere und im Verhältnisse zum damaligen Stand der Wissenschaft bedeutende medicinische Autoren: die Aebte Bertharius, Alphanus II, Desiderius (später Papst Victor III) und Abt Bruno [4]). Besondere Erwähnung aber verdient Constantinus Africanus († 1087), welcher, nachdem er 39 Jahre auf Reisen im Oriente zugebracht hatte, an der Schule zu Salerno die Medicin lehrte und nach seinem Eintritte in's Kloster Monte Cassino die wichtigsten Schriften der arabischen Aerzte durch

1) *Commentarium medicinale.*

2) *Physica*, namentlich die Capitel: de homine et partibus ejus und de medicina et morbis.

3) *Hortulus*, ein Gedicht in Hexametern, in welchem verschiedene Arzneipflanzen und deren Heilkräfte besungen werden.

4) Vgl. über ihre Schriften und Leistungen Häser, a. a. O. S. 278 f.

Uebersetzungen dem christlichen Abendlande zugänglich machte [1]). Wie die letztere Thätigkeit zur Erweiterung des bisher sehr beschränkten Gesichtskreises der Heilkunde wesentlich beitrug, so gab er dieser Wissenschaft durch seine zahlreichen Schüler einen neuen Aufschwung und förderte die Weiterbildung derselben. Im zwölften Jahrhundert erschien der „*Lapidarius* sive *de lapidibus pretiosis*" des Marbodus, Bischofs von Rennes († 1123) und der Macer Floridus „*de viribus s. de virtutibus herbarum*", welcher den Abt Otto von Meudon († 1161) zum Verfasser hat — Arzneibücher, in Hexametern geschrieben, handelnd von den wirklichen oder vermeintlichen Heilkräften verschiedener Pflanzen und edler Steine, beide wurden viel gelesen und genoßen lange Zeit großes Ansehen [2]). Endlich ist noch die hl. Hildegardis, Aebtissin des Klosters auf dem Rupertsberge bei Bingen († 1179) zu erwähnen. Ihre Briefe enthalten zahlreiche auf Krankenheilungen bezügliche Rathschläge und die „Physica" ist eine Art Materia medica, welche vielfachen Aufschluß gibt über die damals üblichen Arzneimittel [3]).

Aus dem Bisherigen dürfte sich als Resultat ergeben, daß die Cleriker und Mönche des ersten Jahrtausends sowohl auf dem Gebiete der praktischen als theoretischen Medicin eine sehr rege Thätigkeit entfalteten und die fast ausschließlichen Träger, wie der übrigen Wissenschaften, so auch der Heilkunde waren. Freilich können ihre Leistungen mit denen der spätern

---

1) *Leo Ostiensis*, Chronicon Cassinens. L. III. c. 35. Bei Muratori, Script. rerum Ital. T. IV. p. 455 sq. Vgl. Häser, a. a. O. S. 293 f.

2) Häser, a. a. O. S. 276.

3) Sprengel, a. a. O. S. 487 f.

Zeiten den Vergleich nicht aushalten, Vieles war mangelhaft, irrthümlich und selbst abergläubisch, die Grundlagen unsicher, der geistige Horizont beschränkt, aber sie haben bei den Mitteln, welche zu Gebote standen, doch geleistet, was sie leisten konnten, die aus dem Alterthume ererbten Ueberreste bewahrt, nach Möglichkeit weitergebildet und practisch verwerthet. Letzteres geschah im Dienste der christlichen Nächstenliebe und wenn auch viele der dargebotenen Heilmittel nicht den gewünschten und beabsichtigten, sondern den entgegengesetzten Erfolg gehabt haben mögen, so wird im Großen und Ganzen doch nicht zu läugnen sein, daß an gar manches Krankenlager mit der geistigen auch die leibliche Arznei getragen und mit der Labung der Seele zugleich die Heilung des Leibes verbunden wurde.

Aber im Laufe des zwölften Jahrhunders trat in den bisherigen Verhältnissen und Anschauungen ein völliger Umschwung ein und die Kirche sah sich genöthigt, das, was sie begünstigt hatte, zu verbieten und was bisher der Ruhm ihrer beiden Stände gewesen war, als berufswidrig, verderblich und sündhaft zu bezeichnen. Schon jener Mönch, welcher als Flüchtling nach Clairvaux kam und um Aufnahme bat, weil er von seinem Abte gezwungen worden, außerhalb des Klosters bei Weltleuten die medicinische Praxis zu treiben, betheuerte die Lauterkeit seiner Absicht mit der Bemerkung, er habe das Kloster verlassen um seines Seelenheiles willen, um dem Verderben und der ewigen Verdammniß zu entgehen. Seine frühern Genossen aber hielten es für gerathen, in einem nach Clairvaux gerichteten Schreiben die Angaben als unwahr hinzustellen und zu behaupten, von einer Nöthigung ihrerseits sei keine Rede gewesen, er habe vielmehr auf eigene Faust, von Geldgier getrieben und in der Absicht, umher-

schweifend der Wanderlust und Vergnügungssucht fröhnen zu können, seine Kunst ausgeübt [1]). Diesen Einreden entgegnet Bernhard: ob der Ankömmling die Unwahrheit gesprochen, wisse er nicht, aber das wisse er, daß derselbe, möge er nun, wie sie versichern, aus eigenem Antriebe oder, wie er aussage, gezwungen gehandelt habe, in einer großen Gefahr sich befunden habe [2]). Aus der ganzen Angelegenheit und der Art und Weise, wie sie von den Betheiligten behandelt wird, leuchtet hervor, daß seit dem Anfang des zwölften Jahrhunderts die Ausübung der Medicin bei den Mönchen als etwas moralisch Bedenkliches, mit dem klösterlichen Berufe Unvereinbares und dem Seelenheile Gefährliches angesehen wurde.

Daß diese Anschauung nicht etwa bloß vereinzelt im Kloster zu Clairvaux sich fand, sondern allgemein getheilt wurde, zeigt die unmittelbar nachfolgende Gesetzgebung, welche sich der Sache mit großem Nachdrucke bemächtigte. Das Concil von Clermont im J. 1130 beklagt es als eine weitverbreitete Unsitte, daß Mönche und regulirte Canoniker, anstatt ihrem Berufe zu leben, um schnöden Gewinnes willen Jurisprudenz und Medicin studieren und beide auch thatsächlich ausüben; Innocenz II, welcher der Synode präsidirte, verbot den Mönchen und Chorherrn die genannten Beschäftigungen kraft apostolischer Auctorität und bedrohte die Bischöfe und Klostervorsteher, welche eine derartige „Enormität" dulden oder gar begünstigen, mit der Absetzung [3]). Das

---

1) Bernardus, Epist. LXVIII.

2) *Ibid.*: »Si mentitus sit, nescimus, ipse viderit: sed hoc scimus, quia sive per seipsum, ut vos fatemini, sive per vos, ut ipse testatur, haec fecerit, *in magno interim periculo fuit.*«

3) Conc. Claremont. ann. 1130. c. 5: »Prava autem con-

Concil von Rheims im J. 1131 [1]) und die zehnte allgemeine Synode (1139) [2]) haben das Verbot von Clermont wörtlich wiederholt mit dem einzigen Unterschiede, daß sie für die Bischöfe zur Absetzung noch das Interdictum ab ingressu ecclesiae hinzufügten. Einläßlich und mit ganz besonderem Ernste beschäftigte sich die zahlreich besuchte, unter dem persönlichen Vorsitz Alexanders III gehaltene Synode von Tours im J. 1163 mit der in Rede stehenden Angelegenheit. Wenn der Feind des Menschengeschlechtes, sagen die Väter, große Verheerungen in der Kirche anrichten wolle, so wende er sich nicht an die geringeren, sondern an die ersten und vorzüglichsten Glieder derselben. In dieser Absicht verwandle er sich jetzt in einen Engel des Lichtes und verleite die Regularen, ihre Klöster zu verlassen, um

---

suetudo, prout accepimus, et detestabilis inolevit, quoniam monachi et regulares canonici post susceptum habitum et professionem factam, spreta bonorum magistrorum Benedicti et Augustini regula, leges temporales et *medicinam gratia lucri temporalis addiscunt.* Avaritiae namque flammis accensi se patronos causarum faciunt. Et cum psalmodiae et hymnis vacare deberent, gloriosae vocis freti munimine allegationum suarum varietate justum et injustum fasque nefasque confundunt. . Ipsi quoque neglecta animarum cura, ordinis sui propositum nullatenus attendentes, pro detestanda pecunia sanitatem pollicentes, *humanorum curatores se faciunt corporum.* Cumque impudicus oculus impudici cordis sit nuntius, illa de quibus loqui etiam erubescit honestas non debet religio pertractare. Ut ergo ordo monasticus et canonicus Deo placens in sancto proposito inviolabiliter conservetur, *ne hoc ulterius praesumatur, auctoritate apostolica interdicimus.* Episcopi autem, abbates et priores tantae enormitati consentientes et non corrigentes propriis honoribus spolientur.« Mansi, Conc. nova et ampliss. collect. T. XXI. p. 438 sq.

1) Conc. Remens. c. 6. Hard. VI. II. p. 1192.

2) Conc. Lateran. II. c. 9. Hard. l. c. p. 1209.

Rechtswissenschaft und Medicin zu hören, denselben vorspiegelnd, die Krankheiten ihrer Brüder erfolgreicher heilen und die Rechtssachen der Kirche geschickter führen zu können. Damit nun unter dem Deckmantel der Wissenschaft die Männer, welche dem Geistigen zugewendet sein sollen, sich nicht wieder in weltliche Geschäfte verwickeln und am eigenen Innern Schaden nehmen, indem sie Andern äußerliche Dienste leisten, verordne die Synode, daß fernerhin keinem Regularen gestattet werde, außerhalb des Klosters Medicin und Jurisprudenz zu studieren. Wer es thue und nicht binnen zweier Monate zurückkehre, solle als Excommunicirter von Allen gemieden und in keinem Processe, den er führe, gehört werden. Aber auch wer in's Kloster zurückgekehrt sei, solle im Chore, Capitel, Refectorium und in allen übrigen Beziehungen unter den Brüdern die letzte Stelle einnehmen und auf weitere Beförderung keine Hoffnung haben, falls nicht der apostolische Stuhl Dispens eintreten lasse [1]). Die Verordnung des

1) Conc. Turonens. c. 8: »Non magnopere antiqui hostis invidia infirma membra ecclesiae praecipitare laborat, sed manum mittit ad desiderabilia ejus et electos quoque nititur supplantare, dicente scriptura: Escae ejus electae. Multorum siquidem casum operari se reputat, ubi pretiosius aliquod membrum ecclesiae fuerit aliqua calliditate detractum. Inde nimirum est, quod se in angelum lucis more solito transfigurans sub obtentu languentium fratrum consulendi corporibus et ecclesiastica negotia fidelius pertractandi regulares quosdam ad legendas leges et confectiones physicas ponderandas de claustris suis educit. Unde ne sub occasione scientiae spirituales viri mundanis rursus actionibus involvantur et in interioribus eo ipso deficiant, ex quo se aliis putant in exterioribus providere, de praesentis concilii assensu, huic malo obviantes, statuimus, *ut nullus omnino* post votum religionis, post factam in aliquo religioso loco professionem, *ad physicam legesve mundanas legendas permittatur exire*. Si vero exierit et ad claustrum suum infra duorum men-

Concils, welche durch die spätere Aufnahme in's Gesetzbuch der Kirche allgemein verbindliche Kraft erlangte [1]), wurde vom dritten Laterancouncil [2]), von den Synoden zu Montpellier [3]) und Paris [4]) mit unbedeutenden Aenderungen wörtlich wiederholt und das in ihr ausgesprochene Verbot stand bereits so allgemein fest, daß Innocenz III von einem Mönche, der eine chirurgische Operation vorgenommen hatte, sagen konnte, derselbe habe sich eines schweren Vergehens schuldig gemacht, weil er in fremdes Gebiet eingegriffen und eine Function ausgeübt habe, die mit dem Regularstande unvereinbar sei [5]). Sein Nachfolger Honorius III fügte dem Canon von Tours noch erläuternd bei, daß die Excommunication, von welcher das Concil rede, ipso facto eintrete und die ihr verfallenen Mönche sowohl von den

---

sium spatium non redierit, sicut excommunicatus ab omnibus evitetur et in nulla causa, si patrocinium praestare praesumpserit, audiatur. Reversus autem ad claustrum, in choro, capitulo, mensa et ceteris ultimus fratrum exsistat et, nisi ex misericordia forsan sedis apostolicae, totius spem promotionis amittat.« Hard. VI. II. p. 1598 sq. — Die Worte: ad *legendas* leges, ad physicam legesve mundanas *legendas*" müssen im Sinne der vorausgehenden Concilien, welche sämmtlich das Verbum »addiscere« gebrauchen, vom Besuche der Lectionen, vom Hören der Vorlesungen, also von der Thätigkeit nicht des Lehrers, sondern des Schülers verstanden werden, wie denn auch Honorius III. bei Wiederholung und Einschärfung unseres Canons (c. ult. X ne clerici vel monach. 3. 50) die betreffende Stelle mit »ad *audiendum* leges vel physicam« wiedergiebt.

1) c. 3 X ne clerici vel monach. 3. 50.

2) Conc. Lateran. III. ann. 1179. P. XXVII. c. 2. Hard. l. c. p. 1806.

3) Conc. Monspeliens. ann. 1195. Hard. l. c. p. 1936.

4) Conc. Paris. ann. 1212. P. II. c. 20. Hard. l. c. p. 2009.

5) c. 19 X de homicid. 5. 12.

eigenen Ordinarien und Capiteln, als auch von den Bischöfen, in deren Diöcesen sie ihre Studien betreiben, öffentlich bekannt zu machen seien [1]).

Aus den angeführten Synodalbestimmungen ist ersichtlich, daß das Verbot gegen die Mönche und regulirten Chorherrn gerichtet war. Die Letztern lebten in Klöstern nach einer bestimmten Mönchsregel, hatten mit den eigentlichen Regularen die nämlichen Verpflichtungen und wurden denselben in allen Beziehungen gleichgestellt [2]). Der Umstand, daß die Concilien in so großer Anzahl und so eindringlicher Weise das Verbot aussprechen, läßt auf tiefgreifende Mißstände schließen und in der That auch steht diese Gesetzgebung mit dem damaligen Verfall der Klosterzucht in der unmittelbarsten Beziehung.

Die Gründe, welche das Verbot hervorriefen, waren nach den Andeutungen, welche die Canones geben, mannigfacher Art. Viele Mönche und Canoniker scheinen das Studium der Medicin nur als Vorwand benützt zu haben, um sich den Beschränkungen des Klosterlebens zu entziehen, mit Umgehung der eigenen Schulen auswärts ohne Aufsicht sich umhertreiben zu können [3]). Die Folgen für den Einzelnen wie für die Gesammtheit lassen sich denken. Aber auch

1) c. ult. X ne clerici vel monach. 3. 50.

2) Conc. Pictav. ann. 1078. c. 8. Hard. VI. p. 1576. Conc. Melfitan. ann. 1089. c. 14. Conc. Claremont. ann. 1095. c. 11. 25. Conc. Monspeliens. ann. 1215. c. 14. Hard. VI. II. p. 1687. 1718 2048. Cfr. c. 4 X de statu monach. 3. 35.

3) Conc. Paris. ann. 1212. P. III. c. 20: »Prohibemus, ne quis, postquam intrat claustrum causa religionis, *exeat causa eundi ad scholas, sed in claustro, si voluerit, addiscat.*« Hard. VI. II. p. 2014.

Diejenigen, welche dem Studium wirklich oblagen, thaten es nur in der Absicht, die erworbenen Kenntnisse später practisch zu verwerthen und zwar nicht bloß in, sondern hauptsächlich außerhalb des Klosters. Diese — nicht wie früher um Gottes willen und aus christlicher Barmherzigkeit, sondern im Interesse der persönlichen Freiheit und Ungebundenheit — als tägliches Geschäft betriebene medicinische Praxis mußte schon an sich dem eigentlichen Berufe entfremden, in die Verwicklungen des weltlichen Lebens hineinziehen und von den mannigfachsten sittlichen Gefahren begleitet sein [1]).

Aber die Heilkunde wurde von den Mönchen zu noch Schlimmerem ausgebeutet. Sämmtliche Concilien nennen die Habsucht und Geldgier als Hauptgrund des Verbotes [2]). Gerade in der Zeit, von welcher wir reden, fiengen viele Klöster an, entgegen der Regel jedem einzelnen Mönche den Besitz eines eigenen Peculiums zu gestatten [3]) und den Besitzer damit anzureizen, auf Vermehrung seines Eigenthums unablässig bedacht zu sein [4]): was lag näher, als auch die

---

1) Conc. Claremont. l. c.: ». . *spreta* bonorum magistrorum Benedicti et Augustini regula. . . Et cum psalmodiae et hymnis vacare deberent . . neglecta animarum cura, *ordinis sui propositum nullatenus attendentes* etc.« Conc. Turon. l. c.: . . Unde ne sub occasione scientiae spirituales viri *mundanis rursus actionibus involvantur et in interioribus eo ipso deficiant,* ex quo se aliis putant in exterioribus providere etc.«

2) Conc. Claremont. l. c.: ». . medicinam *gratia lucri temporalis* addiscunt. *Avaritiae* flammis accensi . . *pro detestanda pecunia* sanitatem pollicentes etc.«

3) Conc. Lateran. III. ann. 1179. c. 10. Conc. Avenion. ann. 1209. c. 15. Hard. l. c. p. 1678. 1990. Vgl. Innocenz III. in c. 6 X de statu monach. 3. 35.

4) Ein flagrantes Beispiel dieses habsüchtigen Treibens gibt das Concil von Paris im J. 1212. c. 13. Hard. l. c. p. 2008.

Medicin im Dienste Mammons zu betreiben und an den aufgehäuften Schätzen sich zu erfreuen oder mit den reichen Erträgnissen andern Lastern, welche den damaligen Mönchen keineswegs fremd waren — der Prachtliebe, dem Luxus und der Verschwendung zu fröhnen [1])? Indessen auch Jene, die zu Gunsten der Communität practiciren und ihre ärztlichen Honorarien an letztere abgeben mußten, dienten doch wieder nur der Habsucht, welche an sehr vielen Klöstern dieser Zeit als charakteristisches Merkmal hervorgehoben wird. Als der neugewählte Abt Oderisius von Monte Cassino im J. 1123 nach Rom kam, um sich weihen zu lassen, erhoben die daselbst auf einer Synode versammelten Bischöfe laute Klagen gegen die Klöster und gaben ihrem Unmuthe in den Worten Ausdruck: „den Bischöfen bleibt nichts mehr übrig, als Stab und Ring niederzulegen und den Mönchen zu dienen; diese haben die Kirchen, die Villen, die Ortschaften, die Oblationen für Lebende und Todte, alle Schaam ist geschwunden und die Ehrbarkeit vergessen, mit Hintansetzung der Sehnsucht nach dem Himmel jagen sie mit unersättlicher Gier nach den Rechten der Bischöfe, sind überall nur auf den eigenen Vortheil bedacht und Diejenigen, welche die Welt und ihre Begierden verlassen haben, haschen begierig und ohne Unterlaß nach weltlichen Besitzthümern [2])" — und im folgenden Jahrhundert sagt ein Mainzer Concil, die Mönche haben die meisten Güter und Einkünfte an sich gerissen, so daß in ihren Mund der ganze Jordan fließe (Job 40, 18), ungemein viele Pfarreien und gerade die bessern haben sie

---

1) Conc. Avenion. ann. 1209. c. 18. Conc. Monspeliens. ann. 1215. c. 14—24. Hard. l. c. p. 1991. 2048 sq.

2) Hard. l. c. p. 1105.

mit ihren Klöstern zu uniren gewußt, in Deutschland gebe es nur mehr wenige Kirchen, von deren Erträgnissen die Geistlichen angemessen unterhalten werden können und die Secularcleriker, deren Stand doch der ältere und der Würde nach höhere sei, haben wie der Prophet sage (Micha 7, 1) bloß noch die Nachlese [1]).

Als drittes Motiv des Verbotes führen die Concilien den Umstand an, daß das Studium und die Ausübung der Medicin durch unzüchtige Anblicke die Lüsternheit wecke und zur Sinnlichkeit reize [2]). Das Studium auf dem anatomischen Theater kann hier allerdings nicht gemeint sein, Zergliederungen menschlicher Leichen kamen in jenen Zeiten gar nicht oder nur höchst selten vor, das Vorurtheil und die öffentliche Sitte stellten unbesiegbare Hindernisse entgegen und es vergiengen noch zwei volle Jahrhunderte, bis Mundino, Professor zu Bologna, die ersten Grundlagen zu einer wissenschaftlichen, auf unmittelbarer Anschauung aufgebauten Anatomie legen konnte [3]). Wenn die Concilien für die sittliche Reinheit und Integrität der practicirenden Mönche besorgt waren, so hatten sie ohne Zweifel die ärztliche Behandlung der Frauen im Auge [4]).

---

1) Hefele, Conciliengesch. VI. S. 67.

2) »Cumque impudicus oculus impudici cordis sit nuntius, illa de quibus loqui etiam erubescit honestas non debet religio pertractare.«

3) Häser, a. a. O. S. 332 f.

4) Gerade in diesem Punkte genoßen die Aerzte des Mittelalters kein großes Vertrauen. So verordnen die westgothischen Gesetze, kein Arzt dürfe einer freien Frau zur Ader lassen, ohne daß einer ihrer Verwandten oder Dienstleute anwesend sei, »quia difficillimum non est, ut sub tali occasione ludibrium interdum adhaerescat.« Sprengel a. a. O. S. 482; Häser, a. a. O. S. 271.

Man sage nicht, diese Bedenken seien von Anfang an entgegengestanden und wenn sie wirklich die Veranlassung des Verbots gewesen, so hätte letzteres schon früher eintreten müssen oder vielmehr die Ausübung der Medicin den Mönchen nie gestattet werden dürfen. Die Zeiten und Verhältnisse hatten sich wesentlich geändert. Der im Laufe des zwölften Jahrhunderts sich vollziehende Verfall der Klosterzucht, der Besitz eines eigenen Peculiums, die häufige Abwesenheit aus dem Kloster, die bei dem Regularstande allgemein hervortretende Verweltlichung mußten die ursprüngliche Sittenstrenge ertödten und zur Weichlichkeit führen. Wenn die Gesetzgebung sich genöthigt sah, in den Klöstern unanständige Schmausereien und die Zusammenkünfte unzüchtiger Schlemmer zu verbieten, wenn die Bischöfe angewiesen werden, verdächtige Thürchen vermauern zu lassen, und den Besuch von Frauenspersonen nicht mehr zu dulden [1]), so dürfte die Annahme, daß auch in geschlechtlicher Beziehung die Immoralität ihren Einzug gehalten habe, mehr als berechtigt erscheinen. Was in frühern Zeiten einem in der Strenge der Disciplin gehaltenen, in der Ascese erprobten Regularen bei Ausübung der Medicin nicht im Entferntesten ein Anreiz zur Sinnlichkeit war, das wurde jetzt zum Steine des Anstoßes. Indessen glauben wir, daß noch ein anderer mit sexuellen Verhältnissen in Beziehung stehender Grund, obwohl er direct nicht genannt wird, zur Erlassung des Verbotes wenigstens indirect mitgewirkt habe. In Folge der Kreuzzüge entstand zwischen den beiden Geschlechtern ein ungeheures Mißverhältniß und durchschnittlich kamen auf ein männliches Individuum

1) Conc. Paris. ann. 1212. P. I. c. 16; P. II. c. 3. 10. Hard. l. c. p. 2004 sqq.

sieben weibliche. Die hieraus für die Mehrzahl der letztern sich ergebende Nothwendigkeit, unverheirathet zu bleiben, führte zur Unzucht, welche damals in schrecklichen Progressionen um sich griff. Bald nach dem ersten Kreuzzuge stiftete Robert von Arbrissel den Orden von Fontévraud, der sich schnell verbreitete und den Zweck hatte, gefallene Frauenspersonen in Klöstern unterzubringen und dem leiblichen wie geistigen Untergange zu entreißen. Diejenigen aber, welche ein solches Unterkommen nicht fanden, zogen als „fahrende Weiber" oder „treibende Mägde" auf Jahrmärkten ꝛc. umher und suchten Entschädigung für die unfreiwillige Ehelosigkeit. Jede nur halbwegs mittelmäßige Stadt hatte ein oder mehrere öffentliche Häuser, die, vollständig organisirt, unter obrigkeitlicher Controle standen [1]). Bei dieser Lage der Dinge kann die Erscheinung nicht befremden, daß jene Krankheit, welche dem im Uebermaß gepflogenen unzüchtigen Geschlechtsverkehr ihr Entstehen verdankt, eine unglaubliche Ausdehnung gewann und die Aerzte — sowohl die practischen als theoretischen — nöthigte, ihre hauptsächlichste Aufmerksamkeit der Beseitigung des Uebels zuzuwenden [2]), aber in demselben Verhältnisse mußte sich die Kirche aufgefordert fühlen, die Männer, welche das votum castitatis abgelegt, von einer medicinischen Praxis zurückzuziehen, welche sich mit Dingen beschäftigte, „de quibus loqui etiam erubescit honestas". —

Mit dem die Regularen betreffenden Verbote der Medicin war den schreiendsten Mißständen abgeholfen, aber es währte nicht mehr lange, bis die Reihe auch an die Cleriker kam.

1) Vgl. über diese Verhältnisse — Sprengel, a. a. O. S. 521 ff.
2) Häser, a. a. O. S. 344.

Auf dem zwölften allgemeinen Concil, unter Innocenz III im J. 1215 gefeiert, wurde allen Majoristen untersagt, den Theil der Chirurgie auszuüben, mit welchem Brennen und Schneiden verbunden ist [1]). Der Grund des Einschreitens ergibt sich aus dem Zusammenhange. Wenn der Canon unmittelbar vorher den Clerikern verbietet, bei Fällung oder Vollstreckung eines Todesurtheils oder sonstwie an Blutvergießen sich zu betheiligen und wenn die nachfolgenden Worte sie von der Theilnahme an Gottesurtheilen und Duellen ausschließen, so dürfte kaum ein Zweifel obwalten, daß auch das die chirurgischen Operationen betreffende Verbot seinen Ursprung in dem Bestreben hatte, die aus Blutvergießen oder Tödtung eines Menschen hervorgehende Irregularität — defectus perfectae lenitatis — von den höhern Clerikern fernzuhalten. Die Annahme eines solchen Motives erscheint uns um so begründeter und das Verbot um so nothwendiger, wenn wir erwägen, daß gerade damals die Operationen mit Messer und Glüheisen sehr häufig vorkamen, mit rohen Instrumenten ausgeführt wurden und nicht selten den Tod im Gefolge hatten [2]).

In einem an verschiedene Kirchen gerichteten Circularschreiben [3]) vom J. 1219 gieng Honorius III noch einen Schritt weiter, indem er den bereits erwähnten Canon von Tours auf den Secularclerus ausdehnte und den Priestern als solchen sowie den übrigen Clerikern, welche

---

1) Conc. Lateran. IV. c. 18: » . . nec ullam chirurgiae partem subdiaconus, diaconus vel sacerdos exerceant, *quae adustionem vel incisionem inducit* « Hard. VII. p. 35 — und c. 9 X ne clerici vel monach. 3. 50.

2) Häser, a. a. O. S. 246 ff.

3) Savigny, Vermischte Schriften. Bd. III. S. 413 ff.

von der Kirche die zum Lebensunterhalt ausreichenden Einkünfte beziehen, das Studium der Medicin untersagte [1]). Obwohl die Gründe, aus welchen dasselbe den Regularen verboten worden war, sämmtlich auch bei den Clerikern zutrafen und ohne Zweifel dem Gesetzgeber vorschwebten [2]), so hebt Honorius nur den Hauptgesichtspunkt, von dem er sich leiten ließ, ausdrücklich hervor, — die Absicht, durch das Verbot der Medicin das theologische Studium zu fördern und der Kirche Streiter zuzuführen, welche die Angriffe ihrer Feinde wirksam abzuwehren im Stande seien. Daß der Papst unter den Feinden der Kirche die weitverbreitete, mächtige und der christlichen Lehre im höchsten Grade gefährliche Secte der Albigenser verstehe, ist leicht ersichtlich. Die bisher gemachten Erfahrungen hatten deutlich gezeigt, daß zur Unterdrückung derselben physische Gewaltmittel nicht ausreichen, daß die Verirrten und hartnäckig Widerstrebenden nur auf dem friedlichen Wege der Belehrung zur Wahrheit zurückgeführt werden können, daß mithin die Diener der Kirche, um das Ziel zu erreichen, eine gründliche theologische Bildung nöthig haben. Unter specieller Hinweisung auf die allgemein verbreitete Häresie

---

1) c. ult. X ne clerici vel monach. 3 50: ».. Quia vero theologiae studium cupimus ampliari, ut, dilatato sui tentorii loco, funiculos suos faciat longiores, ut sit fides catholica circumcincta muro inexpugnabili bellatorum, quibus resistere valeat adscendentibus ex adverso: *ad archidiaconos, decanos, plebanos, praepositos, cantores et alios clericos, personatus habentes, nec non presbyteros*, nisi ab his intra spatium praescriptum destiterint, *hoc extendi volumus* et appellatione postposita inviolabiliter observari.« Cfr. c. 1 h. t. VI. 3. 24.

2) Thomassin. Vet. et nova eccles. disciplina, P. III. L. III. c. 22. n. 2.

bringen die gleichzeitigen Concilien auf fleißiges Studium, häufiges Predigen und wollen unfähige Candidaten von den Weihen ausgeschlossen wissen [1]. Nun hatte sich aber die Theologie in der Scholastik zur philosophischen Wissenschaft ausgebildet und nach Umfang und Tiefe so erweitert, daß ein gründliches Studium nur mit dem Aufwande aller Kräfte möglich war. Aehnliche Veränderungen machten sich auf dem Gebiete der Medicin bemerkbar: im Laufe des zwölften Jahrhunderts hatte die Schule zu Salerno den Höhepunkt ihres Ruhmes erreicht [2]) und im Anfange des dreizehnten die von Montpellier bereits großes Ansehen erlangt, an den Universitäten zu Paris und Bologna wurde die Heilkunde mit regem Eifer betrieben [3]), Constantinus Africanus hatte, wie schon oben bemerkt worden, die Schriften der arabischen Aerzte durch Uebersetzungen zugänglich gemacht, die durch Gerardus von Cremona und Burgundio von Pisa neu übersetzten Werke des Hippokrates, Galen und Nemesius waren allgemein verbreitet [4]). Unter solchen Umständen blieb der Kirche, welche wissenschaftlich gebildeter Theologen dringend bedurfte, in der That nichts Anderes übrig, als das Studium der Medicin positiv zu untersagen, denn das gleichzeitige Betreiben beider Disciplinen erwies sich als Unmöglichkeit. Uebrigens beschränkte sich das Verbot auf die Priester und Diejenigen, welche aus einem kirchlichen Beneficium die zum anständigen Lebensunterhalt nöthigen Einkünfte bezogen, —

1) Con Avenion. ann. 1209. c. 1. Hard. VI. II. p. 1986. Conc. Lateran. IV. ann. 1215. c. 11. 27. Conc. Biter. ann. 1233. c. 6. Hard. VII. p. 30. 42. 209.

2) Häser, a. a. O. S. 287 ff.

3) Sprengel, a. a. O. S. 547 ff.

4) Häser, a. a. O. S. 310.

alle übrigen Cleriker konnten sich nach wie vor ungehindert der Heilkunde widmen und aus dem letztern Umstande ergibt sich die Richtigkeit unserer schon oben aufgestellten Behauptung, daß für die Kirche ein Hauptgrund, den Clerikern die medicinische Praxis zu gestatten, in der Absicht lag, den gar nicht oder zu gering Dotirten die Beschaffung der erforderlichen Subsistenzmittel zu erleichtern. Die gleiche Rücksichtnahme gibt sich kund, wenn die Gesetze die Ausübung der Advocatur verbieten, aber nie unterlassen, zu Gunsten Derjenigen, die keine kirchlichen Einkünfte bezogen, eine Ausnahme zu gestatten [1]). Nachdem im Laufe des zwölften Jahrhunderts die absoluten Ordinationen aufgekommen waren, hatte der Bischof allerdings die Pflicht, die von ihm ohne Titel Ordinirten aus eigenen Mitteln zu unterhalten, aber die gesetzliche Verbindlichkeit bezog sich bloß auf Presbyter und Diacone [2]), die Uebrigen blieben sich selbst überlassen und namentlich die zahlreichen Minoristen, welche oft noch für eine Familie zu sorgen hatten [3]), waren der Armuth preisgegeben [4]).

1) Conc. Lateran. III. ann. 1179. c. 12. Hard. VI. II. p. 1679 und c. 1. X de postuland. 1. 37. Conc. Avenion. ann. 1209. c. 19. Conc. Paris. ann. 1212. P. I. c. 6. Hard. l. c. p. 1991. 2002.

2) c. 4 X de praebend. 3. 5.

3) c. 14. Dist. XXXII.

4) Stephan. Tornac. († 1203) Epist. CXCIV (ed. Molinet. Paris. 1682): »Impossibile autem nobis est, nomina et numerum eorum, quos infra diaconatum ordinavimus, memoriter tenere, *nec minus impossibile est, omnibus eis vel conferre beneficia vel necessaria providere.*« Die Forderung des hl. Stuhles c. 16 X de praeb. 3. 5), daß alle ohne Titel Ordinirten bis zur Erlangung eines Beneficiums vom Bischofe unterhalten werden sollen, scheiterte, wie eben dieser Brief Stephans beweist, am Widerstande des Episcopats und vermochte sich keine practische Geltung zu verschaffen.

Wenn ihnen also von der Gesetzgebung in der medicinischen Praxis ein Weg offen gelassen wurde, den Unterhalt sich zu verschaffen, so war diese Einräumung nicht nur durch die Rücksichten der Billigkeit geboten, sondern geradezu eine unabweisbare Nothwendigkeit, falls die Kirche der Gefahr, daß die für ihren Dienst Ordinirten durch Betteln oder andern schmutzigen Erwerb dem Clerikalstande Unehre machen, vorbeugen wollte. —

Das Resultat unserer bisherigen Ausführungen läßt sich kurz in dem Satze zusammenfassen, daß im zwölften Jahrhundert den Mönchen und regulirten Chorherrn, seit dem Anfange des dreizehnten den Priestern sowie Denjenigen, welche von kirchlichen Einkünften lebten, das Studium und die Ausübung der Medicin, endlich allen Majoristen der Theil der Chirurgie, mit welchem Brennen und Schneiden verbunden ist, von den Concilien und Päpsten untersagt wurde.

Aber der thatsächliche Erfolg blieb hinter den gehegten Erwartungen bedeutend zurück, indem das Verbot keine allseitige Beachtung fand. Schon die Gesetze selbst [1]) ließen mancherlei Ausnahmen zu, welche geeignet waren, die Intention derselben theilweise zu durchkreuzen. Nur an öffentlichen Schulen war den Mönchen und Chorherrn das Studium untersagt, folglich konnten sie in ihren Klosterschulen oder durch Selbstunterricht ungehindert die Medicin erlernen; bloß Diejenigen waren mit der Excommunication bedroht, welche zum Zweck jenes Studiums das Kloster verließen und innerhalb zweier Monate in dasselbe nicht zurückkehrten, mithin stand kein gesetzliches Hinderniß entgegen, am Orte

1) c. 3. 10 X ne clerici vel monach. 3. 50.

des Klosters die öffentlichen Schulen zu besuchen und täglich in dasselbe zurückzukehren oder auch in einer fremden Stadt den Unterricht zu frequentiren und je die Nacht in einem daselbst befindlichen Kloster des gleichen Ordens zuzubringen; da endlich nur verboten war, medicinische Vorlesungen zu hören, so wurde daraus die Befugniß abgeleitet, solche zu halten, den medicinischen Doctorgrad zu erwerben, überhaupt alle Rechte und Functionen eines öffentlichen Lehrers auszuüben [1]). Und auch mit diesen weitgehenden Einschränkungen des Gesetzes haben sich die Regularen noch nicht begnügt, sondern ungehindert und unterschiedslos, als bestünde gar kein Verbot, bei den Vorlesungen über Medicin sich eingefunden [2]) und die hier oder anderwärts erworbenen Kenntnisse in der Praxis verwerthet [3]).

Was den Secularclerus betrifft, so berührte das Verbot nur die Presbyter und Jene, welche aus einem Beneficium die zum Lebensunterhalte nöthigen Einkünfte bezogen, — allen

1) Vgl. über diese Ausnahmen — Gonzalez Tellez, Comment. in c. 3 X ne clerici vel monach. 3. 50. n. 5. Fagnani, Comment. in c. 10 X h. t. n. 41 sqq. Pellizarius, Manuale Regular. Tract. VII. c. 2. n. 173 sqq. Pirhing, Jus can. L. III. tit. 50. § 6. Schmalzgrueber, Jus eccles. L. III. tit. 50. n. 70 sqq. Thesaurus, De poenis eccles. s. v. Studia, c. 2.

2) c. 2 h. t. VI. 3. 24: ». . Doctores quoque sive magistri, *qui religiosos*, habitu suo dimisso, leges vel *physicam audientes scienter docere aut in scholis suis praesumpserint retinere*, simili eo ipso sint sententia innodati.«

3) Conc. Magdeburg. c. ann. 1380. Rubric. de poenis: ». . Statuto praesenti ordinamus, statuentes et prohibentes, ne quis *Mendicantium ordinis* frater de cetero praesumat, *medicorum officium* aut aliud quodcunque artificium *assumere et exercere*, quod suae religioni non congruit.« Hartzheim, Conc. German. T. V. p. 717.

andern standen die medicinischen Hörsäle unbedingt offen und auch den erstern gestattete der Wortlaut des Gesetzes, sich selbst zu unterrichten oder durch einen Lehrer privatim unterrichten zu lassen [1]). Wie zahlreich und eifrig die Mitglieder des Clerus im 13. und 14. Jahrh. der Heilkunde sich widmeten, beweist am besten die Thatsache, daß aus seiner Mitte die berühmtesten Aerzte und bedeutendsten medicinischen Schriftsteller hervorgiengen und es dürfte in letzterer Beziehung genügen, an die Namen eines Johann von St. Amand, Canonicus zu Tournay [2]), Theoderich, Bischof von Cervia [3]), Petrus Hispanus, Erzbischof von Braga, Cardinal und Papst unter dem Namen Johann der XXI [4]), Guy de Chauliac, Beichtvater und Wundarzt Urbans V. zu Avignon [5]), Thomas von Breslau, Bischof von Sarepta [6]) u. A. erinnert zu haben. In dem zu Constanz zwischen Martin V und der deutschen Nation abgeschlossenen Concordate wird die Magisterwürde in der Medicin sogar als eine Eigenschaft bezeichnet, welche zur Erlangung von Canonikaten befähigt [7]).

---

1) Thesaurus, l. c. c. 3.

2) Expositio supra Antidotarium Nicolai. Tractatus de virtutibus et operationibus medicinarum simplicium et compositarum. Häser, a. a. O. S. 311.

3) Chirurgia. De sublimatione Arsenici. De aluminibus et salibus. Häser, a. a. O. S. 343 f

4) Commentaria in Isaacum medicum. Sprengel, a. a. O. S. 580. Freiburger Kirchen-Lexicon, V, S. 764.

5) Chirurgiae tractatus septem, cum Antidotario. Chirurgia parva. Häser, a. a. O. S. 347.

6) Ueber seine nur handschriftlich vorhandenen Werke vgl. Henschel, Catalogus codicum medii aevi medicorum et physicorum. Vratisl. 1847. p. 82 sqq.

7) Martini Papae et Germanicae nationis concordata, c. II de provisione ecclesiarum. Hard. VIII. p. 890.

Noch zur Zeit des Tridentinums befaßten sich Cleriker der höhern Weihen und solche, die Beneficien hatten, mit der Ausübung der Heilkunde und Carl Borromäus sah sich veranlaßt, auf der ersten Mailänder Synode im J. 1565 ein dießbezügliches Verbot ergehen zu lassen [1]).

Einer Reihe von Academien und Universitäten wie Salamanca, Pisa, Poitiers, Padua, Siena, Salzburg, Ingolstadt ꝛc. wurden päpstliche Privilegien ertheilt, welche den Mönchen und Clerikern gestatteten, an diesen Lehranstalten die Vorlesungen über Jurisprudenz und Medicin ohne Einschränkung zu hören [2]) — und auf den deutschen Hochschulen bildete sich allmählig durch Gewohnheitsrecht die allgemeine Uebung, daß die Mitglieder der beiden Stände ohne Privilegium oder Dispens die Vorlesungen, wie über andere weltliche Disciplinen, so auch über Medicin besuchen konnten, vorausgesetzt, daß ihre Obern die Einwilligung geben, das theologische Studium keine Beeinträchtigung erleide, der clerikale Anstand nicht verletzt werde und im entgegengesetzten Falle den Obern das Recht gewahrt bleibe, den Ausschreitungen entgegenzutreten [3]).

---

1) Conc. Mediolan. I. P. II. c. 27: »Ne clericus sacris initiatus aut ecclesiastico beneficio praeditus . . artem medendi faciat.« Hard. X. p. 668. Daß übrigens die Cleriker ihre unerlaubte Heilpraxis auch in spätern Zeiten noch fortsetzten, beweisen die wiederholten Verbote derselben z. B. Conc. Neapolitan. ann. 1699. tit. IX. c. 5. n. 12. Conc. Alban. ann. 1703. P. IV. c. 1. Acta et decreta s. Concilior. recentiorum. Collectio Lacensis. T. I. p. 227. 326.

2) Gonzalez Tellez, Comment. ad c. 3 X ne clerici vel monach. 3. 50. n. 4. Van Espen, Jus eccles. P. I. tit. II. c. 6. n. 9. Schmalzgrueber, Jus eccles. L. III tit. 50. n. 85.

3) Schmalzgrueber, l. c. n. 86. Van Espen, l. c. n. 9. 10. Phillips, K.R. I. S. 692 f. — In Ländern dagegen,

Es ist die Bemerkung gemacht worden, daß das Verbot des weltlichen Rechtsstudiums, weil die Candidaten der Theologie von dieser Wissenschaft sich gänzlich abgewendet haben oder sie jedenfalls nicht mit einem ihr Fachstudium schädigenden Eifer betreiben, für unsere Zeit seine Berechtigung verloren habe und daß im Interesse der Kirche eher eine positive Aufmunterung, demselben sich zu widmen, angezeigt wäre [1]). Genau das Gleiche gilt in Betreff der Heilkunde. Wir huldigen zwar nicht der von einigen Schriftstellern vertretenen Ansicht, als müsse der Geistliche den vollendeten Arzt in sich schließen und am Krankenbette dessen Functionen übernehmen, dieß gestatten weder unsere gesellschaftlichen Verhältnisse noch der heutige Umfang beider Wissenschaften und von einem eigentlichen Bedürfnisse kann keine Rede sein, aber der angehende Geistliche könnte und sollte auf der Universität diejenigen Kenntnisse aus der Medicin und ihren Hülfswissenschaften sich aneignen, welche ihn befähigen, vernünftige diätetische Grundsätze in seiner Gemeinde zu verbreiten, der auf diesem Gebiete herrschenden Unwissenheit durch gründliche Belehrung entgegen zu wirken, Vorurtheil und Aberglauben zu bekämpfen, mit den verderblichen Einflüssen, welche Laster und Leidenschaften auf die Gesundheit äußern, bekannt zu machen, vorhandene Krankheiten zu beurtheilen, die Nothwendigkeit ärztlicher Hülfe zu erkennen, das Unvernünftige und Gefährliche der Quacksalberei dar-

in welchen sich eine solche Gewohnheit nicht gebildet hat, sondern das gemeine Recht in unveränderter Geltung blieb, bedarf der Einzelne zum Studium der Medicin einer päpstlichen Dispens, welche Clerikern nur selten und Regularen gar nicht ertheilt zu werden pflegt. Schmalzgrueber, l. c.

1) Schulte, System des kath. Kirchenrechts, II. S. 170.

zulegen, die Thätigkeit des Arztes zu unterstützen, die genaue Beobachtung seiner Vorschriften zu überwachen, die oft höchst mangelhafte Krankenpflege zu controliren, über die Behandlung der Gemüths- und Geisteskranken, der schwachsinnigen und taubstummen Kinder aufzuklären, in den Fällen, die augenblickliche Hülfeleistung erfordern, die geeigneten Mittel anzuwenden oder anzugeben, kurz all Das, was unter dem Namen der „Pastoralmedicin" zusammengefaßt wird, mit Verständniß auszuführen und wie in geistiger so auch in leiblicher Beziehung als wohlwollender Freund und Berather seinen Pflegempfohlenen sich zu erweisen. Die medicinische Praxis, welche die Cleriker ehedem ausübten, beruhte in erster Linie auf der Erkenntniß, daß Theologie und Heilkunde in der innigsten Verbindung stehen und bestimmt seien, gleich Bundesgenossen sich gegenseitig zu unterstützen, auch nachdem den Geistlichen das Studium und die Ausübung der letztern Wissenschaft untersagt worden war, ließ sich diese Einsicht, wie die reichhaltige, größtentheils von Aerzten ausgegangene Literatur beweist [1]), nicht verdrängen und gerade die edelsten Männer waren bemüht, sie im Leben zur Geltung zu bringen. Wenn einzelne der ältern Concilien [2]) nicht nur gestatteten, sondern direct vorschrieben, daß Canoniker und Weltgeistliche auf die Universitäten geschickt werden und neben andern Wissenschaften auch die Heilkunde in den Kreis ihrer Studien ziehen, so ließen sie sich ohne Zweifel von der Absicht leiten, eine erfolgreiche

---

1) Macher, Pastoral-Heilkunde für Geistliche, Dritte Auflage. Augsburg, 1847, S. XXXII ff.

2) Conc. *apud Vallem Olet.* (Valladolid) ann. 1322. c. 20. Hard. VII. p. 1478. Conc. Coloniens. ann. 1549. c. 2. Hard. IX. p. 2084.

Ausübung der Pastoralmedicin zu ermöglichen und könnten unsere Aufmerksamkeit wieder einem Wissenszweige zuwenden, der trotz seiner augenfälligen Wichtigkeit gegenwärtig über Gebühr vernachläßigt wird.

Fragen wir nach den Grundsätzen, welche das jetzt geltende Recht über die Ausübung der Heilkunde aufstellt, so kann nicht zweifelhaft sein, daß die medicinische Praxis, wenn sie als förmlicher Beruf und des Gelderwerbes wegen betrieben werden wollte, den Mönchen, Priestern und allen denjenigen Clerikern, welche ein zum Unterhalt ausreichendes Beneficium haben, unbedingt verboten sei und vorkommenden Falles vom Richter mit einer arbiträren Strafe belegt werden könne. Denn sie zieht die Regularen wie die Cleriker von den Pflichten ihres Standes ab, verwickelt sie in weltliche Geschäfte und Sorgen, überhaupt alle die Gründe, welche gegen das Studium dieser Wissenschaft von den Canones geltend gemacht wurden, sprechen in verstärktem Maaße gegen die Ausübung derselben. Wo immer derartige Mißbräuche mit Umgehung der Gesetze sich eingeschlichen hatten, traten die Organe, welchen die Ueberwachung und Handhabung der Disciplin obliegt, dem weiteren Umsichgreifen des Uebels entgegen. Ein solches Verbot des heiligen Erzbischofs von Mailand haben wir schon oben zu erwähnen Veranlassung gefunden und in derselben Zeit hat auch ein Concil von Cambrai das bestehende Recht dem Clerus ins Gedächtniß zurückgerufen [1]). Namentlich in Deutschland galt und gilt

1) Conc. *Camerar*. ann. 1586. Tit. XVI. c. 3: »Tabernas (clerici) nisi peregre proficiscentes nullo praetextu intrent, ut ibidem potationibus indulgeant. Ab aleae quibusvis lusibus omnino abstineant nec non a choreis tam publicis quam privatis. *Nec*

die Unvereinbarkeit beider Berufsarten als selbstverständlich und wie der katholischen so ist auch der protestantischen Geistlichkeit der gewerbsmäßige Betrieb der Medicin untersagt [2]).

In zwei Fällen aber ist die Ausübung der Heilkunde nicht bloß unerlaubt und als Verletzung der clerikalen Standespflichten nach dem Ermessen des Richters zu ahnden, sondern auch von Folgen begleitet, welche nach den Bestimmungen der Gesetze ipso facto eintreten. Wenn ein Cleriker, ohne die nöthigen medicinischen Kenntnisse zu besitzen oder die erforderliche Aufmerksamkeit und Vorsicht anzuwenden, einen Kranken behandelt und in Folge davon der Tod desselben eintritt, so kann der unfähige oder gewissenlose Arzt die Functionen seiner Weihe nicht mehr ausüben und ebensowenig zu einem höhern Ordo aufsteigen. Ein Canonicus in Cöln, welcher in der Heilkunde erfahren war, sie nach den Regeln der Kunst ausgeübt und mit gewissenhafter Sorgfalt mehrfach glückliche Resultate erzielt, aber doch auch mißlungene Versuche, die mit dem Tode endigten, gemacht hatte, stellte an Clemens III. (1189) die Anfrage, ob er zu den höhern Weihen aufsteigen könne und der Papst ertheilte ihm den Rath, von dem Vorhaben abzustehen, wenn ihm sein Gewissen in der genannten Richtung irgend einen Vorwurf mache [3]). Demgemäß schließt der ärztliche Mißerfolg, der mit dem Tode endigt und durch Unwissenheit oder Nachlässigkeit herbeigeführt wurde, vom Empfang und Ausübung der Weihen

---

chirurgicam, nec medicam artem ex professo ad quaestum exerceant.« Hard. IX. p. 2170.

1) J. H. Boehmer, Jus eccles. Protest. L. III. tit. 50. n. 16.

2) c. 7 X de aetate et qualit. 1. 14.

aus und wenn der Canonicus mit Bestimmtheit als Urheber des Todes sich hätte ansehen und bekennen müssen, so würde er nicht den bloßen Rath, sondern den gemessenen Befehl erhalten haben, von der Ordination Abstand zu nehmen [1]). Von derselben Anschauung gieng die Congregatio Concilii aus, wenn sie einem Priester, der vermöge eines Indultes die medicinische Praxis ausüben durfte, aber die gewährte Frist überschritten hatte, auf dessen Bemerkung, er sei sich nicht bewußt, durch Nachlässigkeit oder Unkenntniß den Tod eines Menschen verschuldet zu haben, die Weisung ertheilte, die absolutio ad cautelam einzuholen [2]). Auch dieser Entscheidung liegt der Gedanke zu Grund, daß, wo über die „negligentia et imperitia“ und den in Folge derselben eingetretenen Tod kein Zweifel bestehe, die Irregularität vorliege und eine förmliche, bedingungslose Absolution nachgesucht werden müsse. Daß es sich bei einem Arzte, der aus Unwissenheit oder Nachlässigkeit den Tod eines Kranken herbeiführt, um fahrlässige Tödtung, also um ein Vergehen handle, geht aus der Natur der Sache hervor, wie denn die Schuldigen von jeher auch Seitens der bürgerlichen Gerichte zur Rechenschaft gezogen und mit Strafe belegt wurden [3]). Wenn sie daher die Kirche vom Empfang und

1) Pirhing, Jus can. T. I. tit. 14. n. 55.

2) Richter, Concilium Trident. p. 342. n. 34.

3) §. 7 Instit. de lege Aquil. 4. 3. L. 6. §. 7 Dig. de offic. praesid. 1. 18. L. 7. 8. 9. Dig. ad leg. Aquil. 9. 2. — Die Lex Visigoth. sagt L. XI. tit. I. l. 4: »Si quis medicus, dum flebotomum exercet, ingenuum debilitaverit, CL solidos coactus exsolvat. Si vero mortuus fuerit, continuo propinquis tradendus est, ut quod de eo facere voluerint, habeant potestatem. Si vero servum debilitaverit aut occiderit, hujusmodi servum restituat.« Bei Walter, Corpus jur. German. antiqui. T. I. p. 627.

Gebrauch der Weihen ausschließt, so geschieht es wegen der an ihnen haftenden Irregularitas ex *delicto* und die Ausschließung ist als Strafe aufzufassen.

Der zweite Fall betrifft die chirurgische Praxis, sofern mit derselben Brennen und Schneiden verbunden ist. Endigt eine solche Operation mit dem Tode, so können die Cleriker der höhern Weihen, auch wenn sie die erforderlichen Kenntnisse in vollem Umfange besitzen, die Regeln der Kunst genau einhielten und die durch den Ernst der Sache gebotene Sorgfalt gewissenhaft anwandten, die hl. Functionen ihres Amtes nicht mehr vornehmen. Schon im J. 1211 — also vor dem dießbezüglichen Verbot des vierten Lateranconcils — wurde Innocenz III. ein hieher gehöriger Fall zur Entscheidung vorgelegt. Ein Mönch, der Priester war, hatte einer Frau eine Geschwulst am Halse mit dem Messer geöffnet und der Patientin verboten, sich der Einwirkung der Luft auszusetzen, aber die Vorschrift mißachtend verrichtete sie Feldgeschäfte und zog sich den Tod zu. Auf die Anfrage, ob der Priestermönch die Verrichtungen seiner Weihe noch vornehmen könne, antwortete der Papst, nach strengem Rechte müßte er sich derselben allerdings enthalten: da er aber nicht aus Habsucht gehandelt, sondern sich von Rücksichten der christlichen Nächstenliebe habe leiten lassen, der Chirurgie kundig sei und allen Fleiß angewandt habe, andererseits der tödtliche Ausgang durch die Unvorsichtigkeit des Weibes herbeigeführt worden sei, könne er nach geleisteter Buße Dispens erhalten und seine Amtsverrichtungen fortsetzen [1]). Wenn sich aus dieser Decretale unzweifelhaft ergiebt, daß schon vor dem Lateranconcil die bloße Thatsache des in Folge einer

1) c. 19 X de homicid. 5. 12.

chirurgischen Operation eingetretenen Todes von der Vornahme der Weihehandlungen ausschloß und nur unter den angeführten günstigen Umständen dispensirt wurde, so sind die Canonisten doch über Grund und Wesen dieser Ausschließung verschiedener Ansicht, indem die Einen für die Suspension [1]), die Andern für die Irregularität [2]) sich entscheiden. Daß indessen wenige Jahre nachher die Lateransynode an die Mißachtung ihres Verbotes die Irregularität knüpfte, beweist die ganze Fassung des betreffenden Canons [3]) und die Zusammenstellung der Chirurgie mit andern Handlungen, welche für Cleriker unzweifelhaft die Irregularität im Gefolge haben. Der hierin liegende Fingerzeig wurde auch allgemein verstanden und das Concil zu Ofen im J. 1279 sagt nach Anführung des lateranensischen Canons von dem dagegenhandelnden Cleriker klar und deutlich — „sciens, quod si ex hujusmodi mors vel membri mutilatio fuerit subsecuta, *irregularitatis* laqueum non evadat" [4]), eine Anschauung, welche mit dem althergebrachten Rechte, wonach Jeder [5]), der (Nothfälle abgerechnet) Blut vergießt, nicht ex delicto und zur Strafe, sondern ex *defectu* (perfectae lenitatis) vom Empfang und

1) Gonzalez Tellez, Comment. in c. 19 X de homicid. 5. 12. n. 2 und die daselbst angeführten Autoren.

2) Fagnani, Comment. in c. 19 cit. n. 41. Barbosa, Collect. ad h. l. n. 1. Benedict XIV. De synod. dioeces. L. XIII. c. 10. n. 11. Thesaurus, De poenis eccles. s. v. *Chirurgia*.

3) c. 9 X ne clerici vel monach. 3. 50.

4) Conc. Budens. c. 9. Hard. VII. p. 793.

5) Nach der allgemeinen Ansicht der neueren Canonisten trifft die in Rede stehende Irregularität auch die niederen Cleriker, wenn sie ein Beneficium haben. Benedict XIV., Instit. CI. vers. fin. Thesaurus, s. v. *Chirurgia*.

Gebrauch der Weihen ausgeschlossen ist, in vollkommener Uebereinstimmung steht.

Aber so wohlbegründet das Verbot, medicinische und chirurgische Praxis zu treiben, an sich ist und namentlich unter den modernen Culturzuständen als durchaus gerechtfertigt sich erweist, so kann es gleichwohl Verhältnisse geben, die eine Ausnahme als geboten oder doch wünschenswerth erscheinen lassen, sei es im Hinblicke auf die Bedürfnisse bestimmter Gegenden und Ortschaften oder in Anbetracht der persönlichen Lage des einzelnen Clerikers. Solchen Anforderungen entspricht der hl. Stuhl durch Ertheilung von Dispensationen und indem wir die hiebei maaßgebenden Grundsätze nach den Andeutungen, welche Benedict XIV. gegeben hat [1]), im Folgenden kurz darlegen, haben wir zwischen Weltgeistlichen und Regularen zu unterscheiden.

Nach ihrer Natur und Bestimmung setzt jede Dispensation voraus, daß sie durch einen ausreichenden Grund motivirt und daß letzterer hinlänglich erwiesen sei [2]). Säcularclerikern der höhern Weihen pflegt die in Rede stehende Dispens nur ertheilt zu werden, wenn an den betreffenden Orten Laienärzte gänzlich mangeln oder doch nicht in einer den Bedürfnissen der Bevölkerung entsprechenden Anzahl vorhanden sind oder wenn der Bittsteller wegen Armuth nicht im Stande ist, sich und die Seinigen anständig zu ernähren. Um aber Gewißheit zu erlangen, ob die vom Petenten geltend gemachten Gründe auf Wahrheit beruhen, veranlaßt der hl. Stuhl den Diöcesanbischof, sich in einer ausführlichen Relation über die obwaltenden Verhält-

---

1) *De synodo dioeces.* L. XIII. c. 10. n. 6 sqq.
2) *Trid.* XXV. c. 18 de ref.

nisse und namentlich die medicinischen Kenntnisse des Clerikers zu äußern. Erst nach vollständiger Beseitigung aller Bedenken und Anstände erfolgt die Ausfertigung des Dispensationsbreve: wenn aber die weite Entfernung oder die Dringlichkeit der Verhältnisse nicht gestatten, den Bericht des Ordinarius abzuwarten, so werden dem letztern die Acten mit dem Auftrage übersendet, die Ausführungen des Bittgesuches sorgfältig zu prüfen und je nach Befund die Dispens zu ertheilen oder zu verweigern — beides im Namen des Papstes, jedoch auf eigene Verantwortlichkeit. Die vom Bischofe „in forma commissoria" oder unmittelbar vom hl. Stuhle „in forma gratiosa" ertheilte Dispensation ist immer an die Bedingung geknüpft, daß der Cleriker des Brennens und Schneidens sich enthalte. Liegt der Grund ihrer Verleihung in der Armuth des Bittstellers, so wird beigefügt, das Indult habe nur Geltung, bis sein Inhaber durch Erlangung kirchlicher Einkünfte in die Lage versetzt sei, anständig zu leben. Früher enthielten alle Dispensationsbreven die weitere Clausel, daß die ärztlichen Dienste unentgeltlich geleistet werden müssen und daß der practicirende Cleriker auch freiwillig dargebotene Gaben nicht annehmen dürfe. Aber die in vielen Fällen naheliegende Wahrscheinkeit der Nichtbeachtung und der Umstand, daß die Forderung der Unentgeltlichkeit bei Denjenigen, die wegen Armuth dispensirt wurden, die Wohlthat der Einräumung völlig illusorisch machte, haben die Milderung veranlaßt, daß gegenwärtig nur noch verlangt wird, nichts zu fordern, während die Annahme freiwilliger Gaben gestattet ist, ausgenommen die letztern werden von wirklich armen Personen dargeboten, denn bei diesen muß die ärztliche Hilfe unter allen Umständen unentgeltlich geleistet werden. Ein lehrreiches Beispiel

des bei derlei Dispensationen immer eingehaltenen Verfahrens und namentlich der Grundsätze in Betreff der Unentgeltlichkeit bietet eine Entscheidung der Congregatio Concilii, wornach dem Priester Carlo Sansone, der seit Clemens XII. die medicinische Praxis unter der Bedingung ausübte, nicht nur keine Honorare zu fordern, sondern auch keinerlei Geschenke anzunehmen, von Benedict XIV. in Anbetracht seines geringen Vermögens und der Dürftigkeit seiner Geschwister die Erlaubniß ertheilt wurde, wenigstens das für geleistete Dienste ihm freiwillig Dargebotene acceptiren zu dürfen [1]).

Für die Regularen sind mit einigen Modificationen dieselben Gesichtspunkte entscheidend. Die gewöhnliche Veranlassung, denselben Dispens zu ertheilen, ist die Verwendung im Dienste der auswärtigen Missionen, denn die Erfahrung hat gezeigt, daß die ärztliche Praxis ihrer apostolischen Wirksamkeit wesentlichen Vorschub leistet. Sodann die Mitglieder eines Ordens, der sich wie z. B. die barmherzigen Brüder speciell dem Krankendienste widmet, können selbstverständlich in den ihrer Obsorge anvertrauten Hospitälern die Heilkunde ungehindert ausüben; wollen sie dagegen ihre dießfallsige Thätigkeit über die genannten Anstalten ausdehnen und auch auswärts practiciren, so ist Dispens erforderlich. Dieselbe zu ertheilen, waren früher die Nuntien und Ordensobern berechtigt, aber seit Urban VIII. ist die Verleihung ausschließlich dem hl. Stuhle reservirt und das Indult kann nur erlangt werden, wenn Laienärzte an dem betreffenden Orte nicht in ausreichender Anzahl vorhanden sind. Ob ein solcher Mangel wirklich bestehe und überhaupt

1) Murana 21. Juli 1759. Thesaurus Resolut. T XXVIII. p. 84 seq.

die Verhältnisse eine Dispens rechtfertigen, darüber hat nicht nur der Diöcesanbischof in einer eigenen Relation zu berichten, sondern auch die Klosterobern über die sittliche Haltung des Mannes und darüber sich auszusprechen, ob derselbe im Stande sei, nach beiden Richtungen, d. h. in und außerhalb des Hospitals den Pflichten des Krankendienstes zu genügen. Sind die Empfänger der Dispens gewöhnliche Mönche, so wird ihnen nur die Auflage gemacht, sich des Brennens und Schneidens zu enthalten und ihre Dienste absolut unentgeltlich zu leisten, also auch freiwillig dargebotene Gaben zurückzuweisen; die Breven dagegen, welche für Missionäre bestimmt sind, enthalten noch die zwei weitern Clauseln, daß sie in der Medicin die nöthigen Kenntnisse besitzen und daß an den Orten ihrer künftigen Thätigkeit keine Laienärzte vorhanden oder die vorhandenen Häretiker oder Juden seien [1]). — Aus dem Bisherigen ist ersichtlich, daß die fragliche Dispens je nach den obwaltenden Bedürfnissen immer nur einzelnen Mönchen auf deren specielles Ansuchen ertheilt wird. Eine Ausnahme bildet das von Gregor XIII. den Jesuiten verliehene Privilegium, wornach alle der Medicin kundigen Mitglieder des Ordens in und außerhalb der Klöster mit Genehmigung ihrer Obern und in Ermangelung von Laienärzten die Arzneikunde ausüben dürfen unter der einzigen Beschränkung, daß es „absque incisione et adustione" geschehe [2]).

Wir fügen noch bei, daß in Fällen der Noth, wo ein Arzt nicht zu Handen ist und nur augenblickliche

1) Vergl. über diese Verhältnisse neben Benedict XIV. l. c. — Ferraris, Prompta biblioth. s. v. *Medicus* n. 38 seqq.

2) Pellizzarius, Manuale regular. Tract. VI. c. 14. n. 33.

Hilfe zu retten vermag, jeder Cleriker und Mönch, welcher die erforderlichen Kenntnisse besitzt, dem Kranken oder Verunglückten ärztliche Dienste leisten und selbst zu Schneiden und Brennen seine Zuflucht nehmen könne, ohne befürchten zu müssen, bei tödtlichem Ausgange der Irregularität zu verfallen [1]. Diese Hilfeleistung ist ein Act der christlichen Nächstenliebe und eine einfache Anwendung des allgemein anerkannten und überall befolgten [2] Satzes, daß die Noth kein Gesetz kenne und das sonst Verbotene erlaubt mache [3].

Ob aber Geistliche, wo ein dringender Nothfall der erwähnten Art nicht vorliegt, Personen, die wegen Armuth einen Arzt nicht können rufen lassen, oder Solchen, deren Befinden ärztliche Hilfe vorerst noch nicht zu erfordern scheint, oder Denjenigen, bei welchen die letztere als unwirksam sich erwiesen hat, medicinische Dienste zu leisten befugt seien, kann, da das Verbot unbedingt lautet, als zweifelhaft angesehen werden. Indessen dürfte für die bejahende Antwort einerseits die christliche Charitas und andererseits der Umstand sprechen, daß es sich hier um keinen gewerbsmäßigen Betrieb der Heilkunde handelt und all die Unzukömmlichkeiten fern bleiben, welche mit der letztern bei Geistlichen verbunden zu sein pflegen. Nur wird Unentgeltlichkeit vorausgesetzt und zugleich erfordert, daß der Cleriker die nöthigen Kenntnisse sich erworben habe, nach den Grundsätzen

1) Thesaurus, s. v. *Chirurgia* in fin. Benninghausen, De irregularit. Fascic. II. p. 74 seqq.

2) c. 13. C. I. q. 7; c. 11 Dist. I de consecrat.; c 2 X de observat. jejunior. 3. 46.

3) »*Necessitas legem non habet*« — c. 4 X de consuet. 1. 4. »Quod non est licitum in lege, necessitas facit licitum« — c. 4 X de reg. jur. 5. 41.

und Regeln der Wissenschaft mit größtmöglicher Gewissenhaftigkeit verfahre und der incisio et adustio, wozu auch der Aderlaß gehört [1]), sich enthalte.

Nachdem wir die kirchlichen Bestimmungen über Studium und Ausübung der Medicin seitens der Mönche und Cleriker dargelegt haben, liegt uns noch ob, die Grundsätze und Anordnungen namhaft zu machen, welche sich auf die Laienärzte beziehen.

Die Pflichten derselben sind theils moralischer theils rechtlicher Natur. Zu der erstern gehört die Forderung, daß der Arzt auf seinen künftigen Beruf mit dem durch den Ernst und die Verantwortlichkeit desselben gebotenen Eifer sich vorbereite, von den erworbenen Kenntnissen den gewissenhaftesten Gebrauch mache, in Behandlung der einzelnen Patienten allen Fleiß und alle Sorgfalt anwende, die Krankheiten nicht aus gewinnsüchtigen Motiven in die Länge ziehe und solche Gebrechen, deren Bekanntwerden zur Unehre gereichen könnte, unter allen Umständen geheim halte. Aus den allgemein bekannten und so zu sagen selbstverständlichen Anforderungen der Moral glauben wir zwei Punkte wegen ihrer großen practischen Tragweite noch besonders hervorheben zu sollen.

Der Arzt ist strenge verpflichtet, bei jeder Krankheit dasjenige Heilmittel in Anwendung zu bringen, welches nach den Ergebnissen der Wissenschaft oder Erfahrung am sichersten wirkt und auf dem kürzesten Wege zum Ziele führt: mit zweifelhaften Medicamenten in's Ungewisse experimentiren und versuchsweise die Wirksamkeit derselben erst erproben wollen, heißt mit dem Leben des Mitmenschen frevelhaftes

1) Thesaurus l. c. Phillips, Kirchenrecht I. S. 507.

Spiel treiben und muß als schwere Versündigung angesehen werden. In Fällen, für welche die Heilkunde ein völlig zuverlässiges Mittel nicht kennt, ist diejenige Medicin zu reichen, welche nach der Ansicht tüchtiger Aerzte, mögen sich dieselben auf die Theorie oder Praxis stützen, die meiste Aussicht auf Erfolg bietet, — die entweder vom bloßen Zufall geleitete oder von einer vorgefaßten Meinung eingegebene Wahl anderer Mittel wäre unentschuldbare Leichtfertigkeit. Nur in einem Falle gestattet die Moral den Gebrauch eines zweifelhaften Mittels. Wenn das Befinden des Kranken bereits hoffnungslos geworden und jede Aussicht auf eine in ordentlicher Weise zu bewirkende Wiederherstellung absolut geschwunden ist, dann giebt der obwaltende Nothstand dem Arzte das Recht, mit Einwilligung des Kranken oder seiner Angehörigen den letzten Versuch zu machen und zu einem Medicamente zu greifen, dessen Wirkung er nicht mehr berechnen und welches ebensogut eine günstige als ungünstige Wendung herbeiführen kann. Die Zulässigkeit eines solchen Verfahrens gründet sich einerseits auf die ausdrückliche Einwilligung der betheiligten Personen, andererseits auf die Erwägung, daß ohne den gefährlichen Versuch, welcher doch noch einen Schimmer von Hoffnung zuläßt, der Tod alsbald und unabwendbar eintreten müßte [1]).

Die zweite in der Moral begründete Verpflichtung, welche speciell hervorgehoben zu werden verdient, betrifft das Honorar. Daß der Arzt für geleistete Dienste und zwar gleichviel, ob sie erfolgreich waren oder nicht, eine pecuniäre Vergütung beanspruchen könne, unterliegt nicht

1) Ferraris, Prompta biblioth. s. v. *Medicus*, n. 22 sqq. Boenninghausen, De irregularit. Fascic. II. p. 73 sq.

dem geringsten Zweifel [1]). In Griechenland erhielten die Aerzte einen zum Voraus bezahlten oder doch bedungenen Lohn (μισθός) [2]) und bei den Römern erfreuten sich die dießfallsigen Schuldforderungen eines besondern gerichtlichen Schutzes, indem denselben das „Jus de mercedibus extra ordinem", das Recht des summarischen Verfahrens eingeräumt war [3]). Im Mittelalter wurden, um zuweitgehenden Forderungen vorzubeugen und der bei Aerzten nicht selten sich geltend machenden Habsucht Schranken zu setzen, eigene Medicinaltaxen eingeführt. Kaiser Friedrich II. machte durch ein Gesetz v. J. 1224 nicht nur das Recht der medicinischen Praxis von den Ergebnissen einer Staatsprüfung abhängig, sondern regelte auch die Gebühren der in dieser Weise approbirten Practiker. Innerhalb der Stadt hatte der Arzt jeden Kranken täglich zweimal und wenn es verlangt wurde, auch einmal des Nachts zu besuchen, — dafür erhielt er einen halben Tarenus [4]); war aber der Patient auf dem Lande, so konnte der Arzt, wenn er keine besonderen Auslagen hatte, täglich drei, im entgegengesetzten Falle höchstens vier Tereni fordern [5]). Aehnliche Taxen, mögen

1) Ferraris l. c n. 45 sq.

2) Häser a. a. O. S. 40.

3) L. 1. Dig. de extraordin. cognit. 50. 13. Cfr. l. 7. Dig. de his, qui effuderint vel dejecerint 9. 3. Nur wenn der Arzt ein Freigelassener war, mußte er seinen ehemaligen Herrn und dessen Freunde unentgeltlich behandeln — l. 27 Dig. de operis libertor. 38. 1.

4) Ein Tareno nach unserem Geld ungefähr = 40 Kreuzer.

5) „Iste medicus visitabit aegrotos suos ad minus bis in die, ad requisitionem infirmi semel nocte: a quo non recipiet per diem, si pro eo non egrediatur civitatem vel castrum, ultra dimidium tarrenum auri. Ab infirmo autem, quem extra civitatem visitat, non recipiet per diem ultra tres tarrenos, cum ex-

sie durch Gesetz oder Gewohnheit eingeführt sein, bestanden [1]) und bestehen in allen Culturländern: wenn nun der Arzt bei Leuten, welche der dießbezüglichen Gesetze oder Sitten unkundig sind, mehr verlangt, als die Taxe beträgt, so macht er sich einer offenbaren Ungerechtigkeit, einer bewußten Uebervortheilung schuldig und ist zur Restitution verpflichtet. Und Armen gegenüber, welche die Taxe zu entrichten außer Stande sind, besteht sogar die Obliegenheit der unentgeltlichen Behandlung. Bei den Römern hatten die vom Staate besoldeten **Archiatri populares** die Verbindlichkeit, den Armen ihrer Bezirke unentgeltliche Hülfe zu leisten [2]), in Salerno mußte Jeder, der den medicinischen Doctorgrad erlangte, unter Anderm eidlich geloben, von Armen nichts annehmen zu wollen [3]) und aus demselben Grunde, aus welchem die Kirche die Geistlichen verpflichtet, Arme unentgeltlich zu beerdigen [4]), verlangt sie auch von den Aerzten unentgeltliche Behandlung derselben. Beides ist eine Anforderung der christlichen Nächstenliebe, ein natürlicher Ausfluß jener Barmherzigkeit, welche wir der Armuth schulden; das Gegen-

---

pensis infirmi, vel ultra quatuor tarrenos, cum expensis suis.« Bei Häser a. a. O. S. 297.

1) Raumer, Geschichte der Hohenstaufen, Leipzig 1842. Bd. VI. S. 617.

2) L. 9 Cod. de profess. et medicis. 10. 52.

3) » ... ne almo Collegio contradicat, falsa et mendacia non doceat, *a pauperibus nec oblatam mercedem recipiat.*« Häser a. a. O. S. 296.

4) *Rituale Rom.* de Exequiis: »Pauperes vero, quibus mortuis nihil aut ita parum superest, ut propriis impensis humari non possint, *gratis omnino sepeliantur;* ac debita lumina suis impensis, si opus fuerit, adhibeant Sacerdotes, ad quos defuncti cura pertinet, vel aliqua confraternitas, si fuerit, juxta loci consuetudinem.«

theil wäre ein Act roher Rücksichtlosigkeit, ein Zeichen der niedrigsten Habgier und bei Vernachlässigung eines Kranken fällt noch der Umstand in's Gewicht, daß den Arzt, der hätte helfen können, aber wegen voraussichtlicher Nichtbezahlung der Gebühr seine Hülfe verweigerte, wenigstens indirekt die Schuld des eingetretenen Todes trifft [1]).

Unter den Pflichten, welche die Gesetzgebung den Aerzten auferlegt, steht in erster Linie die Forderung, den Kranken für Heilung des Leibes keine Mittel anzuempfehlen, welche geeignet sind, der Seele Gefahr zu bringen. „Cum sit anima multo pretiosior corpore, sagt das vierte Lateranconcil, sub interminatione anathematis prohibemus, ne quis medicorum pro corporali salute aliquid aegroto suadeat, *quod in periculum animae convertatur*" [2]) oder, wie ein späteres Concil von Narbonne die letztern Worte erläutert — „per quod *ad peccatum mortale* invitari possit aegrotus" [3]). Daß unter diesen sündhaften, der Seele Gefahr drohenden Heilmitteln die verschiedenen Arten und Formen des medicinischen Aberglaubens zu verstehen seien, lehrt die Culturgeschichte der damaligen Zeit und beweisen die zahlreichen Andeutungen der Gesetze. Die Hauptrolle spielten: Mißbrauch der Sacramente [4]), des hl.

1) Ferraris l. c. n. 6.

2) Conc. Lateran. IV. ann. 1215 c. 22. Hard. VII. p. 38 und c. 13 X de poenit. et remiss. 5. 38.

3) Conc. Narbon. ann. 1609. c. 16. Hard. XI. p. 18.

4) c. 2 X de apostat. 5. 9. Die häufig wiederkehrende Mahnung an die Priester, die hl. Eucharistie sorgfältig zu verschließen, hat ihren Grund gleichfalls in dem Mißbrauche, welcher mit ihr zu abergläubischen Zwecken getrieben wurde.

Oels und Chrisma [1]), des Taufwassers [2]), die Anwendung von Amuleten, Beschwörungen und allerlei magischen Künsten [3]) sowie unerlaubter Beischlaf, welchen die Aerzte für Wiederherstellung der Gesundheit den Kranken anzurathen pflegten [4]). Wie allgemein und weitverbreitet der Gebrauch dieser größtentheils noch aus dem Heidenthum stammenden [5]) Heilmittel gewesen sei, ergiebt sich theils aus den positiven Angaben der Gesetze [6]), theils aus der Thatsache, daß jenes Verbot des Lateranconcils bis auf die neuern Zeiten unablässig wiederholt und eingeschärft werden mußte [7]).

Die zweite Pflicht des Arztes, welche die Gesetzgebung hervorhebt, bezieht sich auf das Fastengebot. Daß die Kranken, welche der nahrhaften Fleischspeisen bedürfen, folglich durchs Fasten sich Nachtheil zufügen würden, von

1) Conc. Mogunt. ann. 813. c. 27. Hard. IV. p. 1014.

2) Conc. Cantuar. ann. 1236. c. 9. Conc. Avenion. ann. 1326. c. 5. Hard. VI. p. 269. 1495.

3) Conc. Turon. ann. 813. c. 42. Hard. IV. p. 1028 und c. 15. C. XXVI. q. 7. Nicolaus I., Ad consult. Bulgar. n. 79. Hard. V. p. 378. Cfr. c. 7. C. XXVI. q. 2. Vgl. Dümmler, Gesch. des ostfränkischen Reichs. II. S. 657. 30.

4) Einen derartigen Rath hat ein Erzbischof von York entschieden abgelehnt (Boehmer, J. E. Protest. L. V. tit. 38. n. 43) und als die Aerzte dem Herzog Friedrich, welcher mit seinem Vater, Kaiser Barbarossa, den dritten Kreuzzug mitmachte, bemerkten, posse curari, si rebus Venereis uti vellet,« antwortete er, »se malle mori, quam in peregrinatione divina corpus suum per libidinem maculare.« Hefele, Conc.-Gesch. V. 793 f.

5) c. 3. 14. C. XXVI. q. 5.

6) z. B. c. 7 C. XXVI. q. 2.

7) Conc. Cantuar. ann. 1236. c. 34. Hard. VII. p. 273. Conc. Trevir. ann. 1310. n. 122. Hartzheim, Conc. Germ. T. IV. p. 156. Conc. Narbon l. c. Conc. Avenion. ann. 1725. Tit. 49 de medicis. Acta et decreta Conc. recentior. Collect. Larensis p. 583.

der Beobachtung desselben befreit seien, unterliegt keinem Zweifel [1]). Aber es ist ihnen nicht ohne Weiteres gestattet, in dieser Angelegenheit lediglich dem eigenen Urtheile zu folgen und in eigener Sache Richter zu sein [2]), ebensowenig hat der behandelnde Arzt die Befugniß, Indulgenz eintreten zu lassen, und wenn es geschieht, machen sich beide einer schweren Sünde schuldig [3]), vielmehr ist zu dem in Rede stehenden Zwecke beim Bischof oder, wenn dieser zu weit entfernt ist, je nach den bestehenden Vorschriften beim Dekan, Pfarrer oder Beichtvater die erforderliche Dispens nachzusuchen [4]). Die Ertheilung der letztern setzt eine entsprechende Aeußerung des Arztes voraus [5]), und wenn derselbe leichtfertig, ohne hinreichenden Grund, aus bloßer Gefälligkeit in bejahendem Sinne sich ausspricht, so macht er sich wiederum einer Pflichtverletzung schuldig [6]).

---

1) c. 4 X de reg. jur 5. 41. Cfr. c. 16. D. V. de consecrat.

2) Conc. Mexican. ann. 1585. L. III. tit. 21. § 3: »In jejunio servando *nemo suam sententiam sequi debet*, sed suum confessarium consulat ejusque sententiae adhaereat« Hard X. p. 1705.

3) Ferraris l. c. n. 29.

4) Conc. Firman. ann. 1726. tit. 20: »Infirmi autem non putent, licere sibi tempore Quadragesimae carnibus aut lacticiniis vesci, habito tantum a medicis necessitatis suae testimonio; sed sciant ulterius dispensationem ab episcopo esse petendam, qui in civitatibus per se aut vicarium generalem, in dioecesi vero per vicarios foraneos gratis illas concedet.« Collect. concil. Lacens. p. 607. Cfr. c. 2 X de observat. jejun. 3. 46. Schmalzgrueber, Jus eccles. L. III. tit. 46. n. 49.

5) Conc. Colon. ann. 1536. P. IX. c. 4. Hard. IX. p. 2014. Conc. Benevent. ann. 1693. tit. 39. c. 1. Collect. Lacens. p. 73.

6) Benedict. XIV, Const Libentissime vom 10. Juni 1745. n. 25: »Medici facilitate quadam incredibili peculiares cives a Quadragesimae praecepto liberos et immunes decernere

Das vierte Lateranconcil hat in dem oben erwähnten Canon noch eine andere sehr wichtige und tief in's Leben eingreifende Verordnung erlassen. Da die körperliche Krankheit, sagt die Synode, bisweilen Folge der Sünde ist (gemäß dem Worte, welches der Herr zu einem Kranken, den er heilte, gesprochen hat: gehe hin und sündige nicht mehr, damit dir nicht noch Schlimmeres widerfahre), so verordnen wir hiemit und schreiben den Aerzten strengstens vor, daß sie die Kranken, zu welchen sie gerufen werden, vor Allem ermahnen und anhalten, den Seelenarzt herbeizurufen, auf daß, nachdem für das Seelenheil gesorgt ist, mit desto größerem Erfolge zur körperlichen Heilung geschritten werden kann, da mit der Ursache auch die Wirkung hinwegzufallen pflegt. Zu dieser unserer Verfügung hat neben Anderem hauptsächlich die Erwägung Anlaß gegeben, daß Manche, wenn sie erst im Verlaufe der Krankheit vom Arzte ermahnt werden, für ihr Seelenheil zu sorgen, in Verzweiflung verfallen und dann in wirkliche Todesgefahr gerathen. Wenn aber ein Arzt gegenwärtige Verordnung nicht befolgt, so soll er vom Besuche der Kirche auf so lange ausgeschlossen werden, bis er angemessene Genugthuung geleistet hat [1]). Als Motive des Gesetzes werden zwei Punkte hervorgehoben: in erster Linie der Umstand, daß, weil die Krankheit nicht selten Folge der Sünde sei, nach Beseitigung der letztern auch die körperliche Heilung um so leichter sich bewerkstelligen lasse — und in der That ist es eine von den Aerzten vielfach bezeugte Erfahrung, daß der

solent; de qua re (ab episcopis) gravissime monendi sunt, ne suas animas indulgendo nimis aggravent.« Opp. ed. Prat. T. XV. p. 531.

1) Conc. Lateran. IV. ann. 1215. c. 22. Hard. VII. p. 38.

Empfang der Sacramente auf den körperlichen Zustand des Kranken einen ungemein wohlthätigen Einfluß übt, die Wirksamkeit der Medicamente fördert und in Folge der veränderten Gemüthsstimmung oft die gefährlichsten Krankheiten vom Augenblicke der Provision an einen auffallend günstigen Verlauf nehmen [1]). Als zweiter Grund sodann wird geltend gemacht, daß Manche, wenn sie der Arzt erst während der Krankheit aufforderе, auf ihr Seelenheil Bedacht zu nehmen, in solche Angst und Verzweiflung gerathen, daß dem Leben Gefahr drohe und eben darum sei es ein Gebot der Klugheit wie der christlichen Liebe, daß der Arzt bei jeder Krankheit und zwar sogleich beim ersten Besuche den Patienten veranlasse, die Sacramente zu empfangen. Die Richtigkeit dieser Auffassung wird von den practischen Aerzten ebenfalls und unbedingt bestätigt: erfolge die Ermahnung, für das Heil der Seele zu sorgen, erst im Verlauf der Krankheit, so werde sie vom Leidenden wie ein Todesurtheil aufgenommen und habe die schlimmsten Folgen; sei dagegen den Leuten bekannt, daß bei jeder Krankheit und gleich im Anfange derselben jene Forderung gestellt werde, so betrachten sie den alsbaldigen Empfang der Sacramente als etwas Selbstverständliches, werden nicht im Geringsten beunruhigt und die Aussöhnung mit Gott sei, weit entfernt, das Gemüth nachtheilig zu afficiren, auf die weitere Entwicklung der Krankheit von dem wohlthätigsten Einflusse [2]). — Dieß sind die von der Lateransynode ausdrücklich hervorgehobenen Motive, aber die Angabe des letztgenannten Grundes wird

1) Macher, Pastoral-Heilkunde für Seelsorger. S. 185 f.

2) Mezler, Ueber den Einfluß der Heilkunst auf die praktische Theologie, S. 354 f. Benedict. XIV. Instit. XXII vers. fin.

mit den Worten eingeleitetet: „Hoc quidem *inter alia* huic causam dedit edicto." Für Erlassung des Gesetzes lagen also noch andere Gründe vor, welche speciell namhaft zu machen das Concil unterlassen hat. Wir glauben, einen derselben in den Aenderungen suchen zu sollen, welche damals in der Gesetzgebung sich vollzogen. Zur Zeit der Lateransynode wurde den Priestern die Ausübung der medicinischen Praxis untersagt, mithin konnte der leibliche und geistliche Arzt nicht mehr in einer Person am Krankenbette erscheinen, um in beiden Richtungen zugleich thätig zu sein, die leibliche Heilung fieng an, in die Hände der Laienärzte überzugehen, deßhalb hat das Concil den letztern, um trotz der nunmehrigen Scheidung beider Berufsarten das Seelenheil nicht zu gefährden, die Pflicht auferlegt, die Kranken jedesmal und sogleich zum Empfang der Sacramente aufzufordern.

Aber so wohlbegründet und gutgemeint die Anordnung auch war und obgleich dieselbe nicht nur von einem allgemeinen Concil erlassen, sondern auch alsbald dem Gesetzbuch der Kirche einverleibt worden war [1]), so fand sie bei den Aerzten doch keine günstige Aufnahme und wurde bald gar nicht, bald nur lässig beobachtet. Immer mußte sie auf's Neue in Erinnerung gebracht werden [2]) und als Grund dieser steten Wiederholung bezeichnen die Concilien ausdrücklich ihre Nichtbeachtung im practischen Leben [3]).

---

1) c. 13 X de poenit. et remiss. 5. 38.

2) Conc. Cantuar. ann. 1236. c. 34. Hard. VII. p. 273. Conc Trevir. ann. 1310. c. 22. Hartzheim, IV. p. 156. Conc. Ravenn. ann. 1311. c. 15. Hard. l. c. p. 1367. Conc. Narbon. ann. 1551. c. 52. Hard. X. p. 459.

3) Conc. Paris. ann. 1429. c. 29. Conc. Dertusan. eod.

Daher fieng die Gesetzgebung einzelner Kirchenprovinzen an, das Decret zu verschärfen. So gebietet ein Concil von Ravenna im Jahr 1311, daß die Aerzte die Behandlung der Kranken, zu welchen sie gerufen werden, auf so lange einstellen, bis dieselben für ihr Seelenheil gesorgt haben [1]. Nach einer Verfügung des Concils von Tortosa (1429) dürfen die Aerzte bei Strafe der **ipso facto** eintretenden Excommunication einen Kranken nur dreimal besuchen und sollen demselben, falls er nicht inzwischen die Sacramente empfange, die weiteren Dienstleistungen entziehen [2]. Ebenso bedroht die unter dem hl. Carl Borromäus gehaltene erste Mailänder Synode (1565) Denjenigen mit der Strafe des Bannes, welcher den Besuch über vier Tage ausdehne, falls nicht der Bischof aus einem zureichenden Grunde die Frist verlängert habe [3].

Fanden sich diese Verschärfungen des Laterandecretes,

---

ann. c. 19. Hard. VIII p. 1048. 1084. Conc. Mediolan. I. ann. 1565. P. II. const. 6. Hard. X, p. 653.

1) Conc. Ravenn. l. c.: »Monemus omnes medicos, quod quando vocati fuerint ad infirmos, *non ulterius redire habeant, nec curare eosdem*, nisi prius eis constiterit, quod ipsi infirmi praedicti medicum advocaverint animarum et eis fuerit de animarum salute provisum.«

2) Conc. Dertusan. l. c. » . . universis medicis sub *excommunicationis poena*, *quam incurrere volumus ipso facto*, mandamus, ut nullum infirmum *ultra tertiam vicem visitare praesumant*, de quo non sciant, quod in illa aegritudine salutare poenitentiae sacramentum susceperit.«

3) Conc. Mediolan. I. l. c.: »Jubemus medicos *excommunicationis poena* iis praeposita, quam ipso jure subeant, si secus fecerint, *transacto quatriduo* ab aegrorum curatione omnino abstinere, nisi certo cognoverint, eos postquam in eam febrim morbumve inciderunt, confessos esse, aut episcopo sive cui episcopus ejus rei facultatem dederit, aliud ex justa causa videatur.«

wie bemerkt, bisher nur sporadisch in einzelnen Provinzen, so sah sich Pius V. in Anbetracht der fortgesetzten Nichtbeachtung bald nachher veranlaßt, jenes Vorgehen der Particulargesetzgebung nicht nur als berechtigt anzuerkennen, sondern auch noch weitergehende Bestimmungen beizufügen und dieselben in der Form einer päpstlichen Constitution als gemeines Recht zu publiciren [1]). Nachdem der Papst erwähnt, der Lateranensische Canon sei vielfach außer Uebung gekommen und werde als obsolet betrachtet, giebt er seinen Willen kund, diese heilsame Vorschrift aufrecht zu erhalten und faßt seine neue Verfügung in folgenden drei Punkten zusammen. 1. Jeder Arzt, welcher zu einem im Bette liegenden Kranken gerufen wird, ist vor Allem verpflichtet, denselben zum Empfange des Sacraments der Buße zu ermahnen und hat seine Besuche nach dem dritten Tage zu sistiren, wenn nicht der Beichtvater in einem schriftlich abgefaßten Atteste bezeugt, entweder die Beicht habe stattgefunden oder es sei dem Kranken von ihm aus einem hinreichenden Grunde die Frist verlängert worden. 2. Der Arzt, welcher diese Vorschrift nicht befolgt, soll neben den im Lateranensischen Decrete enthaltenen Strafen der immerwährenden Infamie verfallen, des medicinischen Doctorgrades verlustig gehen, aus dem Verzeichniß der Aerzte gestrichen werden und außerdem von seinem Bischof mit einer arbiträren Geldstrafe belegt werden. 3. Wer den medicinischen Doctorgrad oder die Erlaubniß zur ärztlichen Praxis von einem Collegium oder einer Universität erlangt, hat in Gegenwart eines öffentlichen Notars und vier Zeugen

---

1) Const. *Super gregem* v. 8. Mart. 1566. Bullar. Roman. ed. Luxemburg. T. II. p. 183 sq.

eidlich zu versprechen, alle Bestimmungen dieser Constitution beobachten zu wollen, und daß der Eid geleistet worden, ist in der betreffenden Urkunde ausdrücklich zu erwähnen. Ertheilen aber Collegien und Universitäten ohne Abnahme des Eides den Doctorgrad oder die Licenz zur Praxis, so sollen sie ihr dießfallsiges Recht für alle Zukunft verlieren.

Der Inhalt der Verordnung läßt an Bestimmtheit nichts zu wünschen übrig und es kann auch nicht zweifelhaft sein, daß sie vom Papste in der aufrichtigen Absicht erlassen wurde, für das Seelenheil der Kranken in jeder Weise und mit allen Mitteln zu sorgen, aber obwohl dieselbe von der nachfolgenden Gesetzgebung aufs Lebhafteste unterstützt wurde [1]), so theilte sie doch das Schicksal ihrer Vorgängerin und wurde gleich dieser im Großen und Ganzen wenig befolgt, ein Umstand, welchen noch im Anfang des vorigen Jahrhunderts das bekannte römische Concil klagend hervorhob [2]).

Fragen wir nach den Gründen des Widerspruchs, welchem die in Rede stehende Verfügung stets begegnete, so läßt sich nicht verkennen, daß sie den Aerzten eine Pflicht auferlegte, die lästig und unangenehm, ihrem eigentlichen Berufe fernliegend, den in diesen Kreisen oft herrschenden religiösen

---

1) Conc. Burdegal. ann. 1583. tit. XII. Odespun. Conc. Galliae noviss. p. 284. Conc. Avenion. ann. 1594. tit. LVII. Hard. X. p. 1868. Conc. Narbon. ann. 1609. c. 16. Hard. XI. p. 18. Conc. Benevent. ann. 1693. tit. LIV. c. 7. Collect. Lacens. p. 94.

2) Conc. Roman. ann. 1725. tit. XXXII. c. 1: Statutum tam sanctum et salutare (a medicis) in dies contemni videtur, dum frequenter gravi cum animarum praejudicio evenire dolemus, quod, morbo ingravescente, plures ex hac vita sacramentali sine confessione demigrant. Collect. conc. Lacens. p. 393.

Anschauungen direct entgegengesetzt und in vielen Fällen nur geeignet war, gerade den gewissenhaften Mann in der Praxis zu schädigen, während sein College, welcher die kirchliche Strafandrohung mißachtend die Kranken unbehelligt ließ, bei gewissen Classen der Bevölkerung eben um dieser „Freisinnigkeit“ willen größern Anklang und einen erweiterten Geschäftskreis fand.

Aber die Verordnung enthält noch zwei Punkte, die auch vom Standpunkte der Moral zu erheblichen Bedenken Anlaß geben. Der Arzt soll nach dem dritten Tage, wenn bis dahin der Empfang der Sacramente nicht stattgefunden, seine Besuche einstellen und den Kranken hülflos seinem Schicksale überlassen. Daß in dieser Forderung eine große, mit den Pflichten der christlichen Nächstenliebe schwer vereinbare Härte liege, wird sich kaum in Abrede stellen lassen. Schon das römische Recht hat dem Arzte, welcher seinen Patienten und wäre letzterer auch nur ein Sclave, verläßt, den nachher eingetretenen Tod als Verschuldung angerechnet [1]); in einer dem Bischofe Zeno von Verona (360—380) zugeschriebenen Rede wird ein derartiges Benehmen des Arztes als Verrath am Leben des Kranken bezeichnet [2]) und nach dem Erscheinen der Constitution haben zahlreiche Schriftsteller [3]), deren kirchliche Gesinnung über jeden Zweifel erhaben ist, den

1) § 6 Instit. de lege Aquil. 4 3: »Praeterea si medicus, qui servum tuum secuit, dereliquerit curationem ejus et ob id mortuus fuerit servus, *culpa reus erit.*«

2) *Serm. de livore et invidia*: »Ostendere aegro magnitudinem morbi et per hoc concitare ejus sollicitudinem, ne languoris vim negligat, pars videbitur medicinae. Verum si in hoc eum reliquerit gradu nec remediorum ostenderit viam, *nihil aliud est quam salutem prodidisse languentis.*«

3) Bei Benedict XIV, Instit. XXII.

zu weit gehenden Rigorismus des Gebotes hervorhebend kein Bedenken getragen, auszusprechen, daß der Arzt, wenn die Krankheit dem Leben Gefahr drohe, seine Hilfeleistung nicht einstellen dürfe und die Verordnung in derlei Fällen keine verbindende Kraft habe. Sodann das zweite Bedenken, welches unsere Constitution erregt, entspringt dem Umstande, daß die Drohung des Arztes, seine Dienste alsbald und für immer zu entziehen, den Kranken bestimmen soll, zum Empfang der Sacramente sich zu entschließen: wird der Zweck erreicht und die beabsichtigte Furcht hervorgerufen, so handelt der Kranke doch nur gezwungen und thut das, was von ihm verlangt wird, mit innerem Widerstreben, er befindet sich nicht in derjenigen geistigen Disposition, welche ein würdiger Empfang der kirchlichen Heilsmittel voraussetzt, folglich führt die Verordnung in ihren letzten Consequenzen durch Anwendung äußeren Zwanges zur Verstellung, Unwahrhaftigkeit und Verunehrung des Heiligen, denn auf keinem Gebiete ist die Freiheit wesentlicher und nöthiger als auf dem der Religion und wenn derselben dieses ihr Lebenselement entzogen wird, verkehrt sie sich in ihr Gegentheil.

War durch jene mildernde Interpretation, wornach ein „gefährlich" Kranker, auch wenn er den Empfang der Sacramente beharrlich verweigere, vom Arzte nicht verlassen werden dürfe, der Hauptnerv der Constitution durchschnitten, weil im concreten Falle über die Frage, ob gefährlich oder nicht, das subjective Urtheil des herbeigerufenen und daher persönlich interessirten Arztes entscheidet, so haben dieselben Theologen und Canonisten sich für berechtigt gehalten, noch anderweitige Beschränkungen hinzuzufügen. Der Arzt sei keineswegs verpflichtet, bei jeder, sondern nur bei gefährlichen und solchen Krankheiten, deren weiterer Verlauf noch zweifel-

haft sei, zum Empfang der Sacramente zu ermahnen [1]); er brauche die Aufforderung nicht selbst an den Patienten zu richten, sondern könne sich der Angehörigen, der Freunde, Hausgenossen, Wärter u. s. w. als Mittelspersonen bedienen — und die Pflicht der Admonition falle gänzlich hinweg, wenn der Leidende kurze Zeit vor dem Eintritte der Krankheit das Sacrament der Buße empfangen habe [2]). Diese und ähnliche Deutungen, welche offenbar in der Ueberzeugung, daß die Constitution zu weit gehe, ihren Entstehungsgrund haben und den Zweck verfolgen, die Härte derselben zu mildern, stehen mit dem Wortlaute und der Intention der Verordnung in directem Widerspruche, aber obwohl ihre Urheber letzteres bereitwillig einräumen, so versichern sie doch übereinstimmend, diese Limitationen seien von der opinio communis recipirt und werden in der Praxis allgemein befolgt.

Die herrschenden Anschauungen fanden Wiederhall und Aufnahme auch in der bürgerlichen Gesetzgebung: die Aerzte werden nur verpflichtet, die Kranken, deren Zustand einen gefährlichen Character angenommen habe oder anzunehmen drohe, entweder selbst oder durch die Angehörigen an den Empfang der Sacramente zu erinnern oder den

1) Diese Deutung, welche gleich der oben erwähnten dem subjectiven Belieben den weitesten Spielraum gewährt, ist selbst von Synoden acceptirt worden, z. B. Conc. Ebredun. ann. 1727. c. XI. n. 6: »Medicis praecipimus, ut, cum infirmum *periclitantem* primum inviserint, ad peccata confitenda illum adhortentur; et ne ad eum nisi confessum tertio accedant, sub poena interdicti ab ingressu Ecclesiae prohibemus.« Collect. Lacens. p. 631.

2) Barbosa, De offic. et potest. episcopi, Allegat. XCI. n. 4. Pirhing, Jus can. L. V. tit. 38. n. 17. Schmalzgrueber, Jus eccles. L. V. tit. 38. n. 102. Thesaurus, De poenis eccles. s. v. *Medici*. Benedict. XIV, Instit. XXII.

Pfarrer von der bedenklichen Lage zu unterrichten. Alle weiteren Verfügungen Pius' V. sind mit Stillschweigen übergangen, namentlich hat die wichtigste derselben, der Kranke sei im Falle einer Renitenz seinem Schicksale zu überlassen, nirgends die Unterstützung des weltlichen Armes gefunden [1]).

Aber die Opposition, welche gleich anfangs der päpstlichen Verfügung entgegentrat, hat sich nicht begnügt, sie durch mildernde Umdeutungen abzuschwächen und dadurch den Bedürfnissen des Lebens anzupassen, der Widerstreit führte vielmehr dahin, daß die Constitution in manchen Ländern [2]), namentlich auch in Deutschland [3]) gar nicht recipirt oder doch bald wieder durch Gewohnheit außer Geltung gesetzt wurde.

Zwar hat das römische Concil v. J. 1725 das bestehende Recht nicht nur in seinem ganzen Umfange aufrecht erhalten, sondern demselben auch Verschärfungen beigefügt, aber ohne im Stande zu sein, die Todten wieder in's Leben zu rufen. Nachdem die Synode die Bischöfe aufgefordert, über die Beobachtung der Lateranensischen Verordnung und der Constitution Pius' V mit aller Sorgfalt zu wachen, die Aerzte, welche sie nicht befolgen, mit der Excommunication zu belegen und die Aufhebung der letzteren sich selbst zu reserviren [4]), veröffentlichte die Congregatio Concilii wie über viele andere Punkte, so auch über den vorliegenden

---

1) Richard, Analysis Concil. s. v. *Medicus*. Macher, Pastoral-Heilkunde, S. 186.

2) Ferraris, l. c. n. 59.

3) Pirhing, l. c. n. 16. Schmalzgrueber, l. c. n. 101.

4) Conc. Roman. tit. XXXII. c. 1. Collect. Lacens. p. 392.

Beschluß eine eigene Instruction [1]), deren wesentlicher Inhalt in Folgendem besteht. Am Tage des ersten Besuchs hat der Arzt die ihm obliegende Ermahnung an den Patienten zu richten und zwar bei jeder Krankheit, welche denselben an's Bett fesselt, es müßte denn nur ein Uebelbefinden sein, das wie Podagra u. dergl. aus sich ein förmliches Betthüten nicht erfordert. Ist am zweiten Tage der Aufforderung noch nicht entsprochen, so soll er sie wiederholen und die Drohung beifügen, er werde am folgenden Tage seine Thätigkeit einstellen, falls nicht ein vom Beichtvater unterzeichnetes Attest den Beweis liefere, das für's Seelenheil Erforderliche sei geschehen. Kann am dritten Tage jenes Zeugniß nicht vorgewiesen werden, so hat der Arzt bei Vermeidung der in der Bulle Pius V. angedrohten Strafen den Kranken zu verlassen, bis entweder durch die mehrerwähnte Schede dargethan ist, die Beichte habe stattgefunden oder der Beichtvater schriftlich erklärt, der Kranke habe von ihm für Erfüllung seiner Pflichten eine Fristverlängerung erhalten; ist jedoch die gewährte Zeit unbenützt verstrichen, so muß die ärztliche Behandlung auf's Neue abgebrochen werden. Die Beichtväter ihrerseits haben, um den Kranken keinen Nachtheil zuzufügen und den Aerzten keinen Anlaß zu Entschuldigungen zu geben, noch im Laufe des Tages, an welchem die Beicht stattgefunden oder ein Aufschub gewährt wurde, das vorgeschriebene Attest in den Händen des Kranken oder seines Wärters zurückzulassen; im entgegengesetzten Falle sind sie vom Beichthören ipso facto solange suspendirt, bis ihr Bischof die Strafe aufhebt.

---

1) *Mandata et monita* pro medicis quoad spiritualem curam infirmorum. Collect. Lacens. p. 455 sq.

Aber wie die Lateransynode v. J. 1725 auf das praktische Rechtsleben keinen wesentlichen Einfluß zu üben vermochte und fast spurlos vorübergieng, so hat auch ihre die Behandlung der Kranken betreffende Anordnung keine Aufnahme gefunden. Benedict XIV, obwohl er Mitglied des Concils war [1]), hält es in der Abhandlung, welche speciell unserm Gegenstande gewidmet ist [2]), der Mühe nicht für werth, des in Rede stehenden Synodalbeschlusses auch nur mit einem Worte zu erwähnen und die spätere Particulargesetzgebung [3]) beschränkte sich auf die einfache Mahnung an die Aerzte, sie mögen die Kranken auffordern und veranlassen, noch vor dem Beginn der leiblichen Heilung den Seelenarzt zu rufen und die Sacramente zu empfangen. Diesen schlichten Hinweis auf eine Pflicht, welche sich für den Arzt eigentlich von selbst versteht, halten wir für vollkommen ausreichend und alle Strafandrohungen für überflüssig. Nicht auf derlei äußere Mittel sollen die Diener der Kirche sich stützen, sondern ihr Bestreben vor Allem und ausschließlich dahin richten, daß ein wahrhaft christlicher Sinn, lebendige Hingabe an das Göttliche und Ewige, eine auf Ueberzeugung beruhende Anhänglichkeit an die Kirche und ihre Institutionen alle Schichten der Bevölkerung durchdringe, dann werden Aerzte und Kranke aus eigenem Antriebe ihre Pflichten erfüllen oder die erstern, wenn sie von andern Gesinnungen beseelt sein sollten, durch ihr eigenes Interesse genöthigt sein, den Anschauungen christlicher Familien Rechnung zu tragen. Fehlt dagegen der Gesell-

---

1) *De synod. dioeces.* L. V. c. 10. n. 3.
2) *Instit.* XXII.
3) z. B. *Constit. synod. Constantiens.* tit. X. n. 7.

schaft jenes lebendige Christenthum, ist sie dem Unglauben verfallen oder geht ihr die Religion in leeren Aeußerlichkeiten auf, so werden alle Gesetze und Strafandrohungen machtlos sein oder ihre etwaige Beobachtung des sittlichen Werthes ermangeln.

Nachdem wir die Pflichten, welche den Aerzten obliegen, in Kürze erwähnt haben, möge gestattet sein, die Frage zu berühren, ob Laienärzte, nachdem sie ihre Praxis aufgegeben, noch in den geistlichen Stand eintreten und die heiligen Weihen empfangen können? Der Ausführung dieses Vorhabens steht bei denjenigen nicht das geringste Hinderniß entgegen, welche die erforderlichen medicinischen Kenntnisse besaßen und von denselben in jeder Beziehung einen gewissenhaften Gebrauch machten. Der Tod des einen oder andern Patienten kann ihnen bei der Unsicherheit dieser Wissenschaft und in Anbetracht der zahlreichen Zufälle, welche außerhalb des Bereichs der menschlichen Berechnung liegen, nicht imputirt werden [1]) und die Irregularität im Gefolge haben. Da es aber dem geschicktesten und gewissenhaftesten Arzte kaum möglich sein wird, mit aller Bestimmtheit von sich zu behaupten, er habe in einer langjährigen Praxis nie einen Mißgriff gemacht, den Character jeder Krankheit alsbald erkannt, stets zu den richtigen Heilmitteln gegriffen und an Sorgfalt nie das Geringste fehlen lassen, so ist es rathsam und allgemeine Uebung, daß ehemalige Aerzte, auch wenn ihnen das Gewissen in den ge-

---

1) L. 6. § 7 Dig. de offic. praesid. 1. 18. »Sicuti *medico imputari eventus mortalitatis non debet*, ita quod per imperitiam commisit, imputari ei debet.« Cfr. c. 9. 13. 14. X de homicid. 5. 12. Gonzalez Tellez, Comment. in c. 7 X de aetate et qualit. 1. 14. n. 8.

nannten Richtungen nichts zur Last legt, vor Empfang der Weihen beim hl. Stuhle der Vorsicht halber (ad cautelam) um Dispensation nachsuchen [1]) und dieselbe pflegt unbeanstandet gewährt zu werden, nachdem der Diöcesanbischof in einem Berichte über die persönlichen Eigenschaften und Verhältnisse des Ordinanden sowie über die Gründe, welche ihn zum Eintritte in den Dienst der Kirche veranlassen, sich günstig ausgesprochen hat [2]). Anders verhält es sich im entgegengesetzten Falle, d. h. bei denjenigen, welche entweder die nöthigen Kenntnisse nicht hatten oder es an der erforderlichen Achtsamkeit fehlen ließen: sie sind, wenn in Folge davon einer oder mehrere der von ihnen Behandelten starben, der fahrlässigen Tödtung schuldig, folglich irregulär und bedürfen, um ordinirt zu werden, einer ausdrücklichen Dispens [3]).

Nach dem Vorgange der trullanischen Synode [4]) haben in den spätern Jahrhunderten des Mittelalters eine Reihe von Concilien [5]) den Christen verboten, in ihren Krankheiten bei jüdischen Aerzten Hilfe zu suchen, Nothfälle ausgenommen, wenn die Gefahr dringend und kein christlicher Arzt zu Handen ist.

---

1) »Cum in dubiis semitam debeamus eligere tutiorem« — c. 12 X de homicid. 5. 12.

2) Benedict. XIV, De synod. dioeces. L. XIII. c. 10. n. 4.

3) S. oben S. 645.

4) Conc. Trullan. ann. 692. c. 11. Hard. III. p. 1663. und c. 13. C. XXVIII. q. 1.

5) z. B. Conc. Biter. ann. 1246. c. 43. Conc. *apud Vallem* Olet. (Valladolid) ann. 1322. c. 21. Conc. Salmant. ann. 1335. c. 12. Conc. Avenion. ann. 1337. c. 69. Conc. Vaurens. ann. 1368. c. 114. Hard. VII. p. 414. 1479 sq. 1972 sq. 1634 sq. 1851 sq.

Mit Vorliebe wandten sich die Juden dem Studium und der Ausübung der Heilkunde zu. Wie schon ursprünglich bei den Israeliten die Aerzte einen eigenen Stand bildeten und sowohl in äußern und innern Krankheiten häufig gerufen wurden [1]), so finden sich nach der Zerstreuung des Volkes namentlich bei den Arabern jüdische Aerzte in großer Menge [2]) und nach Gründung der arabisch-maurischen Weltherrschaft begegnen wir bei den Arabern im Abendlande wieder zahlreichen jüdischen Aerzten, darunter bedeutenden medicinischen Schriftstellern wie Isaac Judäus und Maimonides [3]). Es ist bezeichnend, daß unter den Gründern der berühmten Schule zu Salerno an erster Stelle ein Jude genannt wird, welcher seinen Landsleuten in hebräischer Sprache medicinischen Unterricht ertheilt habe [4]). Berechtigt diese Angabe zu dem Schluß, daß sich damals die Juden in nicht unbeträchtlicher Anzahl der Arzneikunde gewidmet haben, so wird auch noch aus spätern Zeiten über dieselbe Anstalt berichtet, daß zu den medicinischen Vorlesungen, welche daselbst Constantin Africanus hielt, Schüler aus allen Ländern, besonders aber viele Juden, herbeigeströmt seien [5]). In gleicher Weise ergiebt sich die weite Verbreitung jüdischer Aerzte aus der Bemerkung des Wilhelm von Tyrus, daß dieselben in dem Heere der Kreuzfahrer eine hervorragende Rolle gespielt

1) Winer, Biblisches Realwörterbuch, Art. Arzneikunst.

2) Isid. Brueg, De medicis illustribus Judaeorum, qui inter Arabes vixerunt. Hal. 1843.

3) Häser, a. a. O. S. 233 256.

4) »Cujus antiquissimi Salernitani studii primaevi fundatores fuere Rabinus Elinus Hebraeus, qui primus Salerni medicinam Hebraeis de litera hebraica legit. Pontus Graecus de litera graeca Graecis etc.« Mazza, Urbis Salern. historia et antiquit. p. 64.

5) Mazza, l. c. p. 69.

und trotz ihrer mangelhaften Kenntnisse großes Ansehen genossen haben [1]).

Das Verbot, daß Christen die Dienste jüdischer Aerzte in Anspruch nehmen, wird von den oben erwähnten Concilien verschieden motivirt. Wenn die Synoden von Valladolid [2]) und Salamanka [3]) hervorheben, daß jüdische und saracenische Aerzte den Christen oft aus Haß schädliche Medicamente reichen, so wird hierauf kein großes Gewicht zu legen sein [4]), denn derlei vom Fanatismus eingegebene Schlechtigkeiten waren sicherlich nur vorübergehend und localer Natur. Der Hauptgrund des Verbotes lag vielmehr in dem auch nach andern Richtungen zu Tage tretenden Bestreben der Kirche, ihre Angehörigen von jeder näheren Berührung und eigentlichen Familiarität mit Juden, den heftigsten und gefährlichsten Feinden der christlichen Ueberzeugung [5]), fernzuhalten und so der naheliegenden Gefahr

---

1) Willermus Tyrensis, De bello sacro, L. XVIII. c. 34: »Nostri enim Orientales principes, maxime id efficientibus mulieribus, spreta nostrorum Latinorum physica et medendi modo, solis *Judaeis*, Samaritanis, Syris et Saracenis fidem habentibus, eoram curae se subjiciunt imprudenter et eis se commendant, physicarum rationum prorsus ignaris.« Bei Bongars, Gesta Dei per Francos, I. p. 954.

2) L. c.: „. . . dum eis medicamenta propinant, *ex quibus nonnunquam pericula mortis incurrunt.*«

3) *L. c.:* « . . non attendentes ipsorum malitiam, qui sub velamine chirurgiae et medicinae callide insidiantur et nocent populo christiano, *volentes pro viribus exstirpare.*»

4) Uebrigens soll schon Carl der Kahle, wie die gleichzeitigen Geschichtschreiber melden, von seinem jüdischen Leibarzte Zedekia vergiftet worden sein. Dümmler, Gesch. des ostfränkischen Reichs, II. S. 55.

5) c. 23 X de testib. 2. 20.: » . . crucis Christi inimicus.« c. 16 X de judaeis. 5. 6: ». . blasphemus Christi.«

der Verführung und des Abfalls vorzubeugen [1]). Zwischen dem Kranken und seinem Arzte, namentlich wenn letzterem die Heilung zu gelingen scheint oder schon gelungen ist, gestaltet sich gar leicht ein gewisses vertrauliches Verhältniß und nicht selten eine auf Dankbarkeit gegründete Freundschaft, welche den Kranken oder Genesenen veranlassen kann, den persönlichen Ansichten und religiösen Ueberzeugungen des Andern ein geneigtes Ohr zu leihen und von denselben sich vielleicht mehr anzueignen, als ihm erlaubt ist. Daß die trullanische Synode bei Aufstellung ihres Canons von solchen Befürchtungen sich leiten ließ, zeigt der Zusammenhang der Worte und das Concil von Avignon im Jahr 1337 bezeichnet die Möglichkeit der Verführung ausdrücklich als den Grund des Verbotes [2]). Zugleich hebt das Concil noch zwei andere, nicht minder schwerwiegende Folgen des Gebrauchs jüdischer Aerzte hervor — einerseits den Umstand, daß dadurch die Juden, welche die Sclaven der Christen sein sollten [3]), zum Hochmuth verleitet, in ihrer Blindheit bestärkt und zur Fortsetzung ihrer Gräuelthaten aufgemuntert werden, während andererseits die Christen eine sträfliche Geringschätzung der eigenen Religion zur

1) c. 8 X h. t. 5. 6: »Judaeorum mores et nostri in nullo concordant et ipsi de facili *ob continuam conversationem et assiduam familiaritatem ad suam superstitionem et perfidiam simplicium animos inclinant.*« Ueber die von den Juden schon in frühern Zeiten des Mittelalters getriebene Proselytenmacherei vgl. Dümmler, a. a. O. I. S. 279 f.

2) *L. c.*: « . . et exinde *familiaritates et conversationes multiplices*, multorum utique incentiva malorum, *inter ipsos Christianos et Judaeos prodeuntes* etc.»

3) c. 13 X h. t. 5. 6.

Schau tragen und sie in den Augen der Ungläubigen verächtlich machen [1]).

Indessen wurde das Verbot von Seiten der Christen vielfach mißachtet. Dieß läßt sich schon aus seiner häufigen Wiederholung und aus der großen Anzahl jüdischer Aerzte erkennen, denn wäre es beobachtet worden, so hätte sich die wiederholte Einschärfung als überflüssig erwiesen und würden die ärztlichen Dienste der Juden von den Christen gar nicht oder nur in beschränktem Umfange nachgesucht worden sein, so hätten sich von den ersteren sicherlich nur Wenige dem medicinischen Studium zugewendet. Aber auch die Concilien sagen mit deutlichen Worten, daß die Benützung jüdischer Aerzte in den höhern wie niedern Schichten der christlichen Gesellschaft zur allgemeinen Sitte geworden sei [2]), daß die entgegenstehenden Gesetze nicht befolgt werden und daß die Bischöfe die Nachachtung durch Anwendung kirchlicher Strafmittel erzwingen sollen. Der Grund des Ungehorsams lag, wie gleichfalls bemerkt wird, in der Milde und Nach-

1) *L. c.:* ». . propter quod eorumdem Judaeorum servilis status *ultra metas erigitur, inflatur et superbit caecitas, et ipsi fidem catholicam parvi pendunt* . . . et darent in posterum *aliis sceleribus iis forsitan pejoribus occasionem* vel causam, nisi salubris provisio talibus obviaret.«

2) Conc. Avenion. ann. 1337. c. 69: »Quia inter Christianos non sine catholicae fidei opprobrio *adeo invaluit perniciosus abusus,* ut . . . ad ipsos Judaeos, qui se physicos vel chirurgos asserunt, pro medicamentis, immo verius nocumentis, *indifferenter recurrant.* Idcirco nos statuimus et etiam ordinamus, ut amodo nullus Christianus, *cujusvis sexus, status, conditionis aut dignitatis exsistat* , in infirmitate sua vel alias Judaeum quemquam physicum vel chirurgicum adeat, requirat vel requiri faciat.« Hard. VII. p. 1634 sq.

sicht der kirchlichen Obern [1]). Noch mehr dürfte zu dem genannten Ergebnisse einerseits die größere Geschicklichkeit, durch welche die jüdischen Aerzte vor ihren christlichen Collegen sich auszeichneten und andererseits der Umstand beigetragen haben, daß die in Rede stehenden Verbote keine allgemein verbindende Kraft hatten, sondern hervorgerufen durch den Drang der Verhältnisse nur für diejenigen Länder oder Provinzen galten, in welchen die Judenschaft durch Zahl und Macht den Christen gefährlich werden konnte. Das Beispiel anderer Gegenden, in welchen derlei Verbote unbekannt waren, folglich der Praxis jüdischer Aerzte kein Hinderniß entgegenstand, mußte lähmend zurückwirken und wenn selbst die Päpste, wie Julius II. und III., Leo X., Clemens VII. und Paul III. jüdische Leibärzte hatten [2]), so werden die Gläubigen auch da, wo das Verbot bestand, in der Uebertretung desselben kein allzu großes Vergehen erblickt haben.

Später jedoch wurde das Verbot, nachdem bereits Paul IV. den Juden des Kirchenstaates die medicinische Praxis bei Christen untersagt hatte [3]), von Gregor XIII auf die ganze Kirche ausgedehnt. Da die dießfallsigen Gesetze, sagt der Papst, nur geringe Nachachtung finden, so sehe er

1) Conc. *apud Vallem Olet.* ann. 1322. c. 21: »Quia vero *praedicti canones propter praelatorum negligentiam non servantur,* in virtute sanctae obedientiae praecipiendo mandamus, ut praelati ipsi praecepta canonum circa praedicta *per censuram ecclesiasticam* faciant inviolabiliter observari.« Hard. l. c. p. 1480.

2) Morejon, Historia bibliografica de la medicina espanola. Madrit, 1842. T. I. p. 71.

3) Const. *Cum nimis absurdum* v. J. 1555. § 10. Bullar. Roman. ed. Luxemburg. T. I. p. 821. Conc. Mediolan. I ann. 1565. P. III. tit. 14. Hard. X. p. 724.

sich veranlaßt, sie aufs Neue einzuschärfen und allen Gläubigen strengstens zu verbieten, fernerhin jüdische Aerzte zu Kranken zu rufen oder, wenn sie durch Andere gerufen werden, zuzulassen [1]). Die Bischöfe, in deren Diöcesen Juden sich aufhalten, haben alljährlich mit dem Beginne der Fastenzeit dieß Verbot öffentlich bekannt zu machen und Diejenigen, welche dasselbe mißachten, von den Sacramenten sowie vom christlichen Begräbnisse auszuschließen [2]).

Hienach kann kein Zweifel bestehen, daß das Verbot seit dem Ende des 16. Jahrhunderts für die Gesammtkirche verbindende Kraft habe und die Canonisten führen dasselbe im Hinblicke auf c. 13. C. XXVIII. q. 1 als lebendigen Bestandtheil der Kirchendisciplin auf [3]). Auch die Protestanten haben die jüdischen Aerzte vom christlichen Krankendienste ausgeschlossen und es liegen in dieser Beziehung theologische Gutachten der Facultäten von Wittenberg, Straßburg und Rostock vor, welche die Christen im Gewissen verpflichten, von ihrem Krankenlager die Juden fernzuhalten, weil dieselben in der Regel der nöthigen medicinischen Kenntnisse ermangeln, durch Proselytenmacherei den christlichen

---

1) Const. *Alias piae* v. J. 1581. § 3: ». . universis utriusque sexus Christi fidelibus districte inhibemus et interdicimus, ne posthac Judaeos vel alios infideles ad ipsorum christianorum aegrotantium et infirmorum curam vocent seu admittant aut vocari admittive faciant, concedant vel permittant.« Bullar. Rom. T. II. p. 481. Cfr. Conc. Avenion. ann. 1594. c. 62. und ann. 1725. De Judaeis, c. unic. Hard. X. p. 1570. Collect. conc. Lacens. p. 487.

2) *L. c.* § 4 u. 5.

3) Barbosa, Collectan. ad c. 13 cit. n. 6. Pirhing, Jus can. L. V. tit. 6. n. 2. Reiffenstuel, Jus can. L. V. tit. 6. n. 10. Schmalzgrueber, eod. loc. n. 22. Benedict. XIV. De synod. dioeces. L. VI. c. 4. n. 2.

Glauben gefährden, abergläubische und selbst lebensgefährliche Heilmittel anwenden und weil überhaupt nicht zu erwarten sei, daß Gott durch Angehörige eines Volkes, das er mit seinem Fluche beladen habe, den Kranken die Gnade der Gesundheit schenken werde [1]). Aber obwohl die Facultäten die unbedingte Ausschließung der jüdischen Aerzte als absolut nothwendig hinstellen, so hat doch schon J. H. Böhmer die practische Durchführung derselben für unmöglich erklärt [2]). Ob heutzutage in katholischen Ländern die Constitution Gregors XIII. noch Geltung habe, kann als zweifelhaft erscheinen. Wie indessen die ältern Gesetze, welche den Christen aufs Nachdrücklichste untersagen, in jüdische Häuser als Dienstboten oder Ammen einzutreten [3]), durch eine gegentheilige Gewohnheit — wenigstens in Deutschland — außer Uebung gekommen sind [4]), so dürfte das Gleiche auch mit dem Verbote hinsichtlich der jüdischen Aerzte der Fall sein. Nirgends wird dasselbe in den neuern Gesetzen ausdrücklich hervorgehoben und wenn in der jüngsten Vergangenheit das Provinzialconcil von Gran [5]) sowie die galizischen Bischöfe [6]) durch die in jenen Ländern bestehenden socialen Verhältnisse sich genöthigt sahen, in Betreff

---

1) Bei Valentini, Pandectae medico-legales, Francofurt. 1701. P. I. p. 443 sqq.

2) *Jus eccles. Protest.* L. V. tit. 6. n. 64.

3) c. 8. 13 X de judaeis. 5. 6.

4) Schulte, Kath. Kirchenrecht, II. S. 465. Bering, Ueber das Verhältniß der Christen zu den Juden. Moy, Archiv, Bd. VIII, S. 57 ff.

5) Conc. Strigon. v. J. 1858. tit. IX. c. 4. Bei Moy, Archiv, Bd. IX. S. 420.

6) Die Pastoralschreiben an den Clerus bei Moy, Bd. VIII. S. 62 ff.

der Dienstboten und Ammen die Bestimmungen des gemeinen Rechts wieder einzuschärfen, so haben sie doch des Verbotes, jüdische Aerzte zu gebrauchen, mit keinem Worte Erwähnung gethan.

II.

Recensionen.

1.

1. **Marien-Predigten** von **Anton Krombholz,** weil. Pfarrer und Dechant in Leipa in Böhmen 2c. 2c. Herausgegeben von Dr. **Theodor Wiedemann,** Redakteur 2c. 2c. Wien 1872. Wilhelm Braumüller. S. VIII und 272.

2. **Kanzel-Reden** von **Joseph Raphael Kröll.** I. Band. 1. Hälfte 1873. Kempten. Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung. S. VII und 462.

3. **Zwölf Kanzelvorträge** gehalten in der Kirche zum h. Hieronymus in Wien in der Fastenzeit 1867 und 1871 von P. **Rudolph Pösinger** O. S. F. Wien 1872. Wilhelm Braumüller. S. 359.

Wenn wir nach dem alten Programme der Quartalschrift und nach der erneuten Ankündigung, welche dem ersten Hefte des laufenden Jahrgangs vorangeschickt worden, von Zeit zu Zeit bemerkenswerthe Erscheinungen aus der praktisch-theologischen Literatur zur Besprechung bringen, so wird unser Verfahren im Einzelnen durch zwei Rücksichten vornehmlich bestimmt werden; es ist zunächst die Rücksicht auf den wissenschaftlichen Charakter unsrer Zeitschrift, und so-

dann die auf die lehramtliche Stellung des Berichterstatters, welcher die Grundsätze der pastoralen Thätigkeit, die er seinen Schülern gegenüber vertritt, auch zum Maßstab der Beurtheilung literarischer Erzeugnisse nehmen muß. Wir werden darum unter den uns zugesandten Werken solche auswählen, welche sich durch charakteristische Eigenthümlichkeiten über das Gewöhnliche erheben oder wenigstens einige Lichtseiten für Beobachtungen darbieten; es werden sich unsere Besprechungen von gewöhnlichen buchhändlerischen Ankündigungen und freundschaftlichen Empfehlungen dadurch unterscheiden müssen, daß wir, wo es uns nöthig scheint, auch etwaige ernste Einwendungen nicht zurückhalten. Ein Buch wird darum noch nicht schlecht gemacht, weil man Manches an ihm zu tadeln findet. Wo viel Licht, da ist auch viel Schatten. Wo ein reich begabter Geist sich denkend vertieft in die großen Probleme, welche dem Kanzelredner heutzutage nach allen Seiten des kirchlich-religiösen und socialen Lebens hin vorliegen, da bleiben Fehlgriffe, subjektive Auffassungen und Originalitäten nicht aus, welche den Widerspruch herausfordern; und gerade diejenigen, welche auf der Kanzel sich zu Richtern aufwerfen über die Anschauungen und Richtungen der Zeit und über die Bestrebungen der Geister und der Völker, müssen auch selbst ein wohlgemeintes aufrichtiges Urtheil über sich ergehen lassen können. In unserer Zeit, in welcher die religiöse, politische und sociale Aufregung fast überall alle Klassen der Gesellschaft in Stadt und Land durchzittert, sind Fehler, die auf der Kanzel gemacht werden, in ihren Folgen geradezu unberechenbar.

1. Wir nennen nun in erster Linie die anspruchslosen herzlichen Marienpredigten, welche H. Dr. Wiedemann als ein weiteres Vermächtniß des verewigten Krombholz

zum Druck gebracht hat; eine frühere Sammlung von Predigten nebst kurzem Lebensabriß des Verf. haben wir in der Qu.-Schr. 1871 S. 464 ff. zur Anzeige gebracht.

Der Theoretiker hätte nun freilich an diesen Marienpredigten Manches auszusetzen. Schon der Titel ist streng genommen nicht richtig gewählt; sind sie nämlich auch — mit Ausnahme der als Anhang beigegebenen Armenpredigt und einer Predigt zum Jahresschlusse — an Marienfesten gehalten worden, so behandeln sie doch nicht eigentlich die mariologischen Geheimnisse, ja mehrere von ihnen sind gar keine Marienpredigten, sondern Primizpredigten (drei Predigten am Feste Mariä Himmelfahrt), oder Votivpredigten (drei Predigten am Feste Mariä Opferung). Sodann sind sie formell nichts weniger als kunstgerecht angelegte Vorträge; es sind Concepte, wie sie ein fleißiger und vielbeschäftigter Pfarrer zu machen pflegt, und keineswegs in der Absicht gefertigt, sie je zum Druck herzurichten; sie enthalten eine kunstlose natürliche Beredsamkeit ohne strengen Plan und ohne gleichmäßige Ausführung. Was aber von Manchen als der größte Fehler bezeichnet werden wird, das ist der vorherrschend moralisirende Gang der Vorträge, welchen man so gerne als ein besonderes Symptom einer glücklich überwundenen Aufklärungsepoche betrachtet. In der That wird hier wenig dogmatisirt, wird wenig von den eigentlichen Mysterien des Glaubens geredet, und wo es einmal geschieht, wie z. B. S. 190 ff. über die Erbsünde, da ließe sich von einem streng theologischen Standpunkt aus ein Bedenken über Krombholz's Begriffsbestimmung der Erbsünde als „Erbübel“ erheben. Wir möchten nun auch keineswegs einen vollständigen Rückfall in jene einseitig moralisirende Predigtweise, welche die Sittlichkeit vorherrschend in der Erfüllung der natürlichen häuslichen und bürgerlichen

Pflichten sucht, befürworten. Dennoch sind wir dem Herausgeber für seine Gabe dankbar, freuen uns der reinen edeln Gesinnung und der herzlichen Frömmigkeit und Nächstenliebe, die aus diesen Predigten hervorleuchtet, und stehen nicht an zu behaupten, daß unser heutiges Geschlecht wieder Vieles lernen könnte aus der Seelsorgekunst eines Krombholz; ein solcher Mann wird zu allen Zeiten zahlreiche Schaaren um seine Kanzel versammeln, während die harte, fried= und lieblose Predigtweise unserer Zeit gerade diejenigen Bevölkerungs-elemente abstößt, auf denen die Kraft des Volkslebens ruht. Krombholz stiftet nicht auf, pflanzt nicht Unzufriedenheit und Haß der Armen gegen die Reichen und Machthaber, reizt seine Zuhörer nicht zu einem unreifen Kritisiren der Gesetze und Regierungen, reißt seine Bürger nicht heraus aus dem Kreis ihrer häuslichen Pflichten und Freuden auf den Kampfplatz der politischen und kirchlichen Parteien — es war freilich auch eine andere Zeit, in welcher er predigte. Jedenfalls aber würde er auch heute noch, und wir mit ihm, jenes Wort unterschreiben, welches uns Montalembert aus dem Munde des Bischofs von La Rochelle überliefert hat: „Es wäre vielleicht zweckmäßig, einigen Katholiken eine Reihe von Vorträgen über die Tugenden der natürlichen Ordnung zu halten, über Achtung des Nebenmenschen, Ehrlichkeit im Kampfe mit Gegnern und den Geist der Billigkeit und Liebe. Die Tugenden der natürlichen Ordnung sind wesentlich und die Kirche selbst kann von der Beobachtung derselben nicht dispensiren“.

2. Nicht eben so anspruchslos, wie die vorgenannten, sind die „Kanzel=Reden“ von Kröll, jetzt Pfarrer zu Schönthal in der Diöcese Rottenburg; es sind nicht Kanzelreden im gewöhnlichen Stil, sondern eher Meditationen über die Geheimnisse des Glaubens, welche reichlichen Stoff für

viele Predigten gewähren sollen und können. Wo diese Meditationen zu eigentlichen rhetorisch stilisirten theologischen Abhandlungen werden, geschieht es nicht immer zu ihrem Vortheil.

Kröll hat sich ein hohes Ziel gesetzt; er ringt nach dem Höchsten und Besten, und wir begrüßen ein solches Streben mit voller Freude und achten es auch da, wo der Erfolg hinter dem Ideal zurückbleibt; denn wer möchte sich vermessen, das Höchste erreicht zu haben!

Unverkennbar hat Kröll sich an den besten Mustern zu bilden gesucht und seine Arbeit nicht leicht genommen; er geht in die Tiefe der dogmatischen Wahrheiten und der frommen Mystik, und erhebt sich in seinem Ideengang und durch den Schwung seiner Sprache oft überraschend über das Gemeine; er hat die Sprache in seiner Gewalt und Sinn für stilvolle Darstellung; er will nicht nur das Wahre, sondern auch das Schöne.

Aber an der rechten maßvollen und feinen Durchbildung fehlt es noch mancherorts, und wir wollen uns der unangenehmen Aufgabe nicht entziehen, dem uns befreundeten Verfasser einige Ausstellungen bekannt zu geben, wobei es uns keineswegs um eine Auseinandersetzung über verschiedene theologische Ansichten, sondern durchweg um homiletische Gesichtspunkte zu thun ist.

Fürs erste nun fällt in die Augen eine unverkennbare Ungleichartigkeit der einzelnen Abhandlungen; man kann ziemlich unterscheiden zwischen denjenigen unter ihnen, welche sich an gute ältere Vorlagen anschließen, und zwischen denjenigen, in welchen der Verf. einer mehr modernen Predigtweise huldigt. Der hervorragende Zug der letztern ist nämlich die Apologie, die Vertheidigung nicht nur der katholischen

Unterscheidungslehren, sondern auch des heutigen Kirchenwesens, mit allen Gründen der Dialektik und der Geschichte. Dabei kommt man aber leicht in die Lage, entweder Dinge beweisen zu wollen, welche sich einem strengen Beweise entziehen, oder durch ein Zuvielbeweisen die Sache selbst erst recht in Frage zu stellen, oder endlich eine gute Sache durch schwache und hinfällige Argumente bloßzustellen. Wie leicht nehmen es nicht die Prediger mit den geschichtlichen Beweisen, wie ahnungslos und kritiklos redet Einer dem Andern nach und nimmt rhetorische Phrasen für Philosophie der Geschichte, mit deren Hilfe man sich die Ereignisse einer dunkeln Gegenwart zurechtlegen möchte! Um gleich z. B. bei der ersten Verbreitung des Evangeliums stehen zu bleiben, so begegnet uns gewöhnlich und auch bei Kr. die Redensart von den „zwölf armen, ungebildeten Fischern" (S. 71); aber war denn Paulus, dem doch wohl ein Riesenantheil an der apostolischen Arbeit zufällt, ein ungebildeter Fischer, und ist es wohl zutreffend, Männer, welche ein Matthäus- und Johannes-Evangelium schreiben konnten, sich als Leute auf der niedersten Stufe der äußern Cultur vorzustellen? — Wo vom Schicksal der Feinde der Kirche die Rede ist, heißt es: „Wo ist ein Arius mit all den Fürsten, Bischöfen und Völkern, die er in die Irre geführt? Verschwunden sind sie bis auf den letzten Mann, Niemand nennt ihren Namen mehr" (S. 73). Ja freilich sind sie verschwunden, und wir wünschten mit dem Verf., daß sie noch viel mehr verschwunden wären; dann könnten doch diese alten Häretiker nicht immer wieder als Lückenbüßer gebraucht werden. Aber sie sind eben, geschichtlich betrachtet, nicht mehr und nicht weniger verschwunden, als andere Männer und Völker auch und als es auch uns einmal ergehen wird, und ihre Namen sind

eben auch in der Geschichte überliefert. Treffen denn die Gerichte Gottes in den Katastrophen der Natur und der Geschichte nur die Schuldigen und nicht auch die Unschuldigen, nur die Ungläubigen und nicht auch die Gläubigen? Das Wahre und Ernste, das in solchen Geschichtsbetrachtungen liegt, verliert seine Wirkung, so bald man die Grenze des Wahren und Evidenten überschreitet. Aus der französischen Revolution wird (S. 279) angeführt, es haben nicht bloß Ludwig XVI. und alle (!) seine treuen Anhänger sterben müssen, sondern auch alle (!) gewissenhaften Priester und alle (!) treuen Katholiken seien schaarenweise zur Guillotine geschleppt worden. Woher kamen dann nach wenigen Jahren die vielen treuen Katholiken, welche die französische Kirche besser als sie vorher gewesen wieder herstellten? Unter den Argumenten für die Allgemeinheit unserer Kirche wird angeführt: „Ueberall gibt es Katholiken, hat sie gegeben und wird sie jederzeit geben" (S. 66). Wenn nun aber ein Andersdenkender reflektiren wollte: überall gibt es Juden, hat sie gegeben, und wird sie geben, welche Folgerung könnte man daraus ziehen? Auch bezüglich der dialektischen Auseinandersetzungen über Glaubenslehren sollte man sich nicht schlechthin bei den herkömmlichen Argumenten beruhigen. In einer recht schönen Predigt behandelt Kröll „die Todesgestalt der schweren Sünde" und findet den Begriff der Todsünde darin, daß sie eine unendliche Beleidigung des unendlichen Gutes sei (S. 179). Die Argumentation ist, so sehr auch die einzelnen Begriffe und Vorstellungen gegen einander verschoben werden mögen, aufgebaut auf die Vorstellung von Gott als dem absoluten und unendlichen Herrn, gegen den sich der Mensch, das Kind des Staubes, der Sohn der Fäulniß und Verwesung, in frevelhaftem Trotz auflehnt. Diese Vorstellung ist nun

nicht an sich unwahr, so wie wir auch den Begriff der Todsünde in seinem ganzen schrecklichen Ernste beibehalten; dennoch hat das Argument entschiedene Schwächen, und wir glauben, daß man besser thun würde, den Beweis für das **mysterium iniquitatis** oder für den von der katholischen Lehre geforderten Begriff der Todsünde auf einem weniger syllogistisch-synthetischen Wege anzutreten. Wir wollen unsere Bedenken nur kurz andeuten. Wenn wir uns Gott als den absoluten Herrn und Gesetzgeber vorstellen, dem gegenüber wir ein moralisches Nichts, bloße Würmlein der Erde sind, so ist das eine wahre, aber im Vergleich zu dem im Glauben geoffenbarten Beziehungen Gottes zu den Menschen doch eine niedrigere Vorstellung; höher steht die Vorstellung von Gott als liebendem Vater, noch höher die Vorstellung von Gott dem Erbarmer, der seinen Sohn dahingegeben, eben weil er nicht blos Gesetzgeber und Richter sein wollte; der liebende und erbarmende Gott aber, so könnte man vom Standpunkt der natürlichen Dialektik viel eher schließen, kann von dem Menschen nicht so beleidigt werden, daß er ihn dem Tode, der Hölle, überlieferte. Wäre aber der Mensch Gott gegenüber wirklich das niedrige Geschöpf, wie anthropopathisch muß man sich doch Gott vorstellen, wenn er von dem armseligen Wurm soll unendlich beleidigt werden können, was kann das schwache Geschöpf thun, um den unendlichen Gott zu beleidigen? Nicht weil der Mensch im Vergleich mit Gott zu einem Nichts zusammenschwindet, sondern vielmehr weil er von Gott zu einer gewissen Höhe der Gottähnlichkeit, ja zur Freundschaft Gottes erhoben worden, weil er dem Herzen Gottes nahe steht, kann man sich seinen Ungehorsam als Beleidigung Gottes vorstellen. Endlich aber, wenn der Mensch der gemein-menschlichen Gebrechlichkeit unterliegend

eine Sünde begeht, wo ist dann hier die Intention, Gott zu beleidigen, sich gegen Gott zu empören? Bringen wir ja die Todsünde schon als Erbsünde ohne unser persönliches Zuthun auf die Welt mit; und wenn wir dem Gesetz der Sünde in unsern Gliedern folgen, so thun wir ja, wie der Apostel sagt, nicht was wir selbst wollen, wir thun, was wir nicht wollen (Röm. 7, 15 ff). Es ist darnach in hohem Grade inadäquat, bei der Vorstellung von der Sünde als Beleidigung Gottes Halt zu machen und auf sie eine Argumentation zu bauen, welche sich stets nur im Zirkel bewegen kann, weil sie das erst zu Beweisende zur stillschweigenden Voraussetzung nimmt. So weit es überhaupt möglich ist, das Wesen der Todsünde, das eben ein Geheimniß der übernatürlichen Ordnung bleibt, vorstellig zu machen, würde man unsers Erachtens zweckmäßiger den Weg der Empirie beschreiten, indem man ausgienge von den thatsächlichen Erscheinungen der Sünde in der Welt nach ihren verschiedenen Abstufungen, sodann die Eindrücke sich vergegenwärtigte, welche die Sünde des Nebenmenschen auf uns macht, die verschiedene Beurtheilung, welche die Sünde des Nächsten bei uns erfährt je nachdem der Nebenmensch unserm Herzen ferner oder näher steht und je nachdem wir selbst in unsern eigenen Interessen davon berührt werden oder nicht; ferner die Erfahrungen der sittlichen Kämpfe in unserm eigenen Innern, endlich die Sünde in der Geschichte, die ihren Höhepunkt erreicht im Gottesmord und in dem Widerstreben gegen das Heil in Christo. Auf diesem Wege, den wir nur andeuten konnten, müßte sich eine viel klarere und lebendigere Ueberzeugung von dem Wesen der Sünde ergeben, als auf dem Wege des dialektischen Beweises.

Noch eine andere Bemerkung möchten wir über die Vor-

lagen machen, an denen Kr. sich gebildet hat. Es hat eine Zeit gegeben, in welcher der Predigerruhm Gegenstand einer besondern Ambition zwischen Welt- und Ordensgeistlichen und zwischen den Predigern der verschiedenen Orden und Klöster selbst war; möglichst viele Zuhörer in die eigene Kirche zu ziehen, und wäre es auch auf Kosten der Nachbarkirche, galt als besonderes Verdienst. Dieser Wetteifer hat nun sicherlich die Ausbildung vieler tüchtiger Prediger befördert, aber er hat es auch mit sich gebracht, daß ein zu großes Gewicht darauf gelegt wurde, durch künstliche Mittel Effekt zu machen, sei es nun durch besondere Künste der Rhetorik, durch überraschende Wendungen und frappante Antithesen, oder durch kühne Ausbeutung der Legenden und Wundererzählungen, oder auch durch geistreiche Paradoxien, welche dann schließlich sich befriedigend auflösten; von Kunstmitteln einer niedrigern Art nicht zu reden. Der Einfluß dieser Richtung läßt sich bei Kröll nicht ganz verbergen. Gleich der zweite Vortrag über Mariä Himmelfahrt läßt der Legende und der frommen Phantasie einen größeren Spielraum, als der Prediger vor einer nicht ganz naiven Zuhörerschaft sich erlauben dürfte; ähnlich die Predigt über die Magier aus dem Morgenlande, in welcher zuerst behauptet wird, die Magier haben Persien zum Vaterland, während der Verf. einige Seiten später weiß, daß Kaspar Aethiopierkönig war, Balthasar König von Saba, Melchior König der Araber. — Auch darin ist Kr. zuweilen unachtsam, daß seine Eintheilungen und Dispositionen mehr spannend als logisch klar sind; in der eben berührten Predigt z. B. wird im ersten Theil der Glaube als G n a d e G o t t e s, im zweiten als W e r k G o t t e s behandelt, ohne daß uns einleuchtend würde, warum hier

Gnade und Werk Gottes getrennt worden; auch die weitere Gliederung ist uns schwer verständlich geblieben.

Wenn uns nun aber der Leser Vertrauen geschenkt haben sollte, wo wir die Mängel dieses Werkes besprochen haben, so möge er uns auch Vertrauen schenken, wenn wir trotz alledem dasselbe als eine sehr bemerkenswerthe Leistung in der neuesten Predigtliteratur empfehlen.

3. Die Kanzelvorträge Pösingers sind Zeitpredigten und befassen sich mit Problemen des socialen und öffentlichen Lebens; die erste Serie will die „Familie" im Lichte des Christenthums darstellen, die zweite der heutigen widerchristlichen Welt den Spiegel vorhalten, in welchem sie ihre eigene Haltlosigkeit und geistig-sittliche Armuth erkennen soll. Sind nun schon die Gegenstände in einem hohen Grade anziehend, so besitzt auch der Verfasser eine Reihe jener Eigenschaften, welche ihn zu einem Volksredner im besten Sinn des Wortes befähigen, falls er nur nicht zu frühe mit sich selbst zufrieden ist, sondern stets weiter und weiter strebt und sich bildet. Er hat einen hellen Blick ins frische Leben hinein nud jene geistige Regsamkeit und Schwungkraft, welche ihn in den Culturzuständen der Gegenwart nicht bloß das Hinfällige und Faule erkennen, sondern auch das Aechte und Gute schätzen läßt; er kennt und würdigt die Bildungselemente unserer Zeit und zeigt sich mit der schönen Literatur vertraut. Raschheit des Gedankens, Reichthum an Ideen und die Gabe des Wortes stehen mit einander im Vereine, um ihn zu einem anziehenden populären Prediger zu machen, und endlich zeichnet ihn ein edler Freimuth der Rede aus. — Dies läßt uns erwarten, daß er auch uns ein freies Wort der Kritik gestatte.

Und wir haben allerdings Manches auszusetzen. Erstens bezüglich der Form. Wir nehmen nämlich in den Vorträgen

Pösingers eine Formlosigkeit wahr, die wir nicht etwa bloß als zufällig sich einschleichende Unachtsamkeit, sondern nur als schlechthinige Verachtung der Form auslegen können; ja man ist oft versucht zu vermuthen, er hätte es nicht der Mühe werth gehalten, auch nur die Correkturbogen zu lesen. Wir können darin nur einen großen Fehler erkennen. Wer die Bedeutung der Form, des rechten Maßes in allen Dingen und der Selbstbeschränkung nicht in Acht nimmt, der verkennt eine Grundbedingung der segensreichen Wirksamkeit. In der guten und edeln Form zeigt sich die Frucht wahrer Bildung, und bilden will ja der Prediger auf der Kanzel wie der Schriftsteller; wer aber zu beidem, zum Prediger und Schriftsteller, den Beruf in sich fühlt, der muß doppelt bedacht sein, Wort für Wort abzuwägen und nur die gereifte Frucht eines sorgfältigen Studiums an das Licht zu bringen. Wir würden gerne drei Viertheile unserer heutigen religiösen Literatur darum geben, wenn nur das letzte Viertheil den Anforderungen einer edeln Kunst und eines reinen Geschmacks gerecht würde.

Die Formlosigkeit, von welcher wir reden, zeigt sich vor Allem in dem Mangel einer durchsichtigen Anordnung und Eintheilung des Stoffes. Es ist keine pedantische Forderung, wenn man für einen Predigtvortrag eine klare Disposition verlangt; eine solche ist nicht nur nothwendig für das Verständniß der Zuhörer, sondern nöthigt auch den Prediger selbst zu einem logischen Gedankengang und erzeugt eine innere Einheit der ganzen Rede. Unser Verf. aber kennt einen solchen Zügel nicht, er läßt sich von der zufälligsten Ideenverbindung auf einen neuen Gegenstand führen und ist der Spielball der augenblicklichen Laune und Stimmung. Solche

sprunghafte Redeweise gewährt wohl den Zuhörern Unterhaltung, aber keine eigentliche Belehrung.

Ferner schwankt P. zwischen allen möglichen Stilarten hin und her, vom hohen Pathos angefangen bis herab zur Trivialität; man ist nie sicher, mitten in der ernstesten Ausführung von einer unpassenden Anspielung, einer burschikosen Redensart oder einem geringen Witzwort verletzt zu werden; von Mißhandlungen der Sprache gar nicht zu reden. Was soll es z. B. heißen (S. 3), Jesus Christus sei von uns Menschen zu copiren, also dessen Geist zu adoptiren! Dann ist wieder von der Stunde die Rede, „in der Einen der Teufel holt" (S. 13). Ein andermal heißt es: „Wir fühlen schmerzlichst Noth an Mann (soll heißen: an Männern). Vielleicht wirds noch gut sein, wenn die Weiber Hosen anziehen" (S. 18). „Wer blos vom Hirn soviel hat, als eine Haselnuß groß ist, der kann das Heil des Staates in veränderter Staatsform sehen" (S. 20). Wir getrauen uns nicht, diesen Satz zu interpretiren. Aber freilich die Wahrheit geht Vielen nicht ein „weil sich gewisse animalia auf keine Perlen verstehen" (S. 25). „Ganz falsch ist die sentimentale Vorstellung eines gefühlvollen Gimpels" (S. 66). Das Verhältniß der Ehelosigkeit zur Ehe wird erläutert durch eine Vergleichung zwischen Jacob, dem „glatten Schleicher", welcher die Ehe hat, und zwischen Esau mit seinem tiefen Mannesernst, der unter rauhem Aeußern ein großes freies Herz, edeln Sinn und das beste Gemüth barg, und der den Cölibat repräsentirt (S. 71). Es ist übrigens dafür gesorgt und es ist nothwendig, daß nicht Alle „sich in das Schneckenhaus der Ehe zurückgezogen" (S. 72). „Eine Hand wäscht die andere; so liebt der Reiter sein Roß, der Bauer seine Kuh. So liebte Luis XIV seine „Mätressen" (S. 43). Es kann nicht befremden, daß bei solch

ungezügelter Sprache auch manche Uebertreibung vorkommt, welche den Werth eines sonst richtigen Gedankens schmälert. Oder ist es denn wahr, daß „die Meisten, die heirathen, gar nicht wissen was sie thun und in welches Verhältniß sie zu Gott, zu sich und dem Berufe getreten sind, den sie sich gewählt haben" (S. 23)? P. spricht doch wohl zu und von einer christlichen Zuhörerschaft. Ist es wahr, daß man „durchwegs nur eitles Scheinchristenthum, kraft-, kopf- und geschmacklose Frömmelei" antrifft (S. 269), oder daß „Kanaille, nichts werthes nichtsnutziges Gesindel die Majorität in allen Ständen, Classen und Häusern ausmacht" (S. 269)?

P. weiß seine Vorträge mit hübschen Anekdoten und Erzählungen zu würzen, die jedoch keineswegs in der genialen Weise des großen Meisters Veith ausgewählt und verwerthet werden; auch sonst gehen seine Neigungen viel eher nach der Manier des Abraham a Sta Clara, indem er nicht bedenkt, wie gewagt eine solche Nachahmung ist. Beim Prediger ist es kein Vorzug, sondern ein Fehler, die Lacher auf seiner Seite zu haben.

Noch muß erwähnt werden ein gewisser Mangel an Zartheit, welcher um so mehr auffällt, weil P. mit besonderer Wärme wiederholt von der Würde des Weibes, seiner Tugend, seiner Bedeutung für den Mann und für die Familie redet und gerade in der geistigen und sittlichen Hebung der Frauenwelt die Bedingung einer bessern Zukunft der menschlichen Gesellschaft erkennt. Da ist es doch nicht recht, wenn er die Frauen spöttisch „die mit dem Schleier des langen Haares gezierten Wesen" nennt (S. 77), oder wenn er erzählt, wie Hiob „seines lieben Weibchens wüstes Maul gestopft" (S. 163). Wir möchten dem Verf., der so manche Proben seiner Belesenheit in Goethe gibt, ein Wort dieses Dichters (Tasso II, 1)

zu beherzigen geben: Willst du genau erfahren, was sich ziemt, so frage nur bei edlen Frauen an.

Wollten wir nun aber auch den Inhalt selbst einer einläßlichen Beurtheilung unterziehen, so könnten wir zwar in vielen Stücken unsere Uebereinstimmung mit dem Verf. aussprechen und manche tüchtige und gesunde Ansicht aus seinen Vorträgen verzeichnen; aber wir hätten doch auch manche abweichende Meinung entgegenzustellen, deren Begründung uns hier zu weit führen müßte. Um aber doch Einiges zu berühren, so möchten wir den Verf. vor den Gefahren der Politik auf der Kanzel warnen; seine Weltanschauung scheint uns noch nicht bis zu dem Grade gereift zu sein, daß er sich hier ganz sicher bewegte; geradezu unpassend aber erschienen uns einzelne politische oder nationale Anspielungen. Was hat denn der Kampf „Deutsch-Preußens und Frankreichs" mit der Kanzel der Kirche zum h. Hieronymus in Wien zu thun? Die Auslassungen über die himmelschreienden Sünden der Deutschen in Frankreich sind zum Theil an sich ungerecht; speziell aber mag sich Bayern bedanken für die guten Lehren über Kriegszucht. Freilich, der Krieg bringt Wunden genug und Gräuel mit sich, selbst wenn er für die wahren oder vermeintlichen Interessen der Religion geführt wird. Darum rufe man keinen Krieg unnöthig hervor, nicht einmal einen Federkrieg!

Wie der Verf. socialethische Ideen erläutert, möge uns ein Beispiel kurz zeigen. Es wird ausgegangen von der Erzählung eines Criminalfalles. Ein Bauer hatte eine Dienstmagd zu ehebrecherischem Umgang verführt, dessen Folgen weitere Verbrechen erzeugten, so daß der Verführer dem Gerichte verfiel und hingerichtet wurde. An diesen Fall und seine Nebenumstände werden nun Erwägungen angeknüpft

einerseits über die moralische Mitschuld der menschlichen Gesellschaft an dem Verbrechen des Einzelnen, andererseits über Justiz und über die Unstatthaftigkeit der Todesstrafe. Für beide Erwägungen aber ist das Beispiel, das ohnehin wenig erbaulich ist, unzweckmäßig gewählt. Um den Antheil der Gesellschaft an der sittlichen That des Einzelnen zu illustriren, müßte man nicht einen Mann schildern, den gerade seine günstige unabhängige Lage zum Uebermuth und zur Gewaltthat führt. An seiner Charakterbildung mag die Gesellschaft Mitschuld haben, an seiner Wollust und an seiner Bluthat hat sie darum noch keinen unmittelbaren Antheil; man kann leicht zu weit gehen, wenn man die Verantwortlichkeit des Verbrechers von ihm größtentheils hinweg auf die Gesellschaft wälzen will; ein richtiger Gedanke wird sozusagen todtgeschlagen durch eine verfehlte Anwendung. Wer will fürs erste die guten und die schlechten Einflüsse der Erziehung und des socialen Lebens überhaupt gerecht gegeneinander abwägen? Wenn in einem Hause die sorgfältigste Erziehung fehlschlägt, wer will die Schuld dem Erzieher aufbürden? Fürs zweite hätte P. seine Beispiele wählen müssen aus denjenigen Erscheinungen des sittlichen Elends, welche unmittelbar mit socialen Uebelständen zusammenhängen, mit der Massenarmuth, Wohnungsnoth und socialem Elend aller Art, wie es die moderne Wissenschaft der Moralstatistik zergliedert. Erst unter dem Eindruck solcher Beobachtungen ist es wahr und thut seine Wirkung, wenn man sittliche Verwahrlosung, Prostitution, Selbstmord und andere Verbrechen der Gesellschaft im Ganzen zur Last legt. P. zieht sodann aus der sittlichen Verantwortlichkeit der Gesellschaft für den Einzelnen den weitern Schluß, die Gesellschaft hätte dem Gefallenen gegenüber eine andere Auf-

gabe, als ihn der rächenden Justiz zu überliefern und hinzurichten. Hat nämlich die Gesellschaft Mitschuld an seinem Verbrechen, so soll sie auch wieder das Ihrige thun, ihn zu bessern, nicht aber soll sie einen „Doppelmord" begehen und einem besserungsfähigen Delinquenten das Leben nehmen. „Solch formellen physisch und moralisch vollbrachten Menschenmord nennen sie Justizpflege. Und diese blinden Heuchler halten sich für Gerechte" (S. 177). Das ist ein hartes Wort. Der Schreiber dieser Zeilen kann sich sehr wohl mit der Ansicht derjenigen befreunden, welche die Abschaffung der Todesstrafe als einen Fortschritt der Humanität befürworten. Aber über die heutige Rechtspflege und über die Vollziehung der Todesstrafe in der Art, wie P. thut, den Stab zu brechen vermag er nicht. Was hätte denn in dem angegebenen Fall die Rechtspflege faktisch thun sollen und können? Natürlich will P., so schroff er sich auch ausdrückt, nicht dem einzelnen Gerichte einen Vorwurf machen, sondern den Stand unsrer Rechtspflege überhaupt kennzeichnen. Aber er übersieht erstens, daß in der Rechtspflege noch etwas Anderes zur Geltung kommen muß, als nur das humane Mitleid mit einem unglücklichen Verbrecher, zweitens, daß bei Handhabung unsrer Rechtspflege die moralischen Mittel, auf den Delinquenten einzuwirken, nicht ausgeschlossen sind, und drittens daß schließlich in der Natur der Sache und im verdorbenen Menschenherzen allen Einwirkungen der Humanität und Religion gewisse Schranken gezogen sind. Es ist Pflicht der Justiz, die gesetzliche Strafe zu vollziehen selbst auf die Gefahr hin, daß der Delinquent sittlich verhärtet bleibt. Daß die Strafe zugleich den Zweck der Besserung haben solle, wird überall anerkannt; aber w i e das am besten geschehe, darüber haben auch schon diejenigen nachgedacht, welche heute die Rechtspflege

der bürgerlichen Gesellschaft vertreten. Es ist eine grundlose Insinuation, als stehe der Richterstand und die Rechtswissenschaft auf einer niedrigern Stufe sittlich humaner Weltanschauung; wenn wir auch in dieser Beziehung noch manches Bessere wünschen und erwarten können, so dürfen wir doch das Bestehende nicht unbillig kritisiren. Man sollte über so wichtige Fragen des öffentlichen Lebens nicht so rasch und apodiktisch urtheilen, ehe man die Sache allseitig erwogen hat. Der Prediger namentlich kann nie wissen, wo und wie ein in eine aufgeregte Zuhörerschaft hineingeschleudertes Wort zündet.

Dieß gilt namentlich auch bezüglich der socialen Frage. P. ist kein Schmeichler, und er muß betrübende Beobachtungen gemacht haben über den sittlichen Zustand der höhern Stände und der Vornehmen in der Gesellschaft, und ein Sittenprediger soll auch diesen ins Gewissen reden. Dennoch gefällt uns das Abkanzeln der Vornehmen nicht ganz. Es ist doch gar zu leicht, an höherstehenden Gesellschaftsschichten hervorragende Fehler zu entdecken; sodann begeht man mit der Verurtheilung eines ganzen Standes an sehr vielen Einzelnen ein Unrecht; und endlich halten wir es nicht für wünschenswerth, daß die niedern Stände immer wieder über die Fehler der höhern, über die Unterdrückung der Schwächern durch die Stärkern u. s. w. unterhalten werden. Es ist schon Unzufriedenheit genug in den Massen, und an dem Elend, der Armut und der sittlichen Verwahrlosung des Proletariats sind nicht allein die Adelichen, die Reichen und die Regierungen schuld. Auch darin geht P. unsers Erachtens zu weit, wenn er darüber klagt, daß im öffentlichen Leben zu Aemtern und Würden und zu einem ersprießlichen Wirken für den Staat nur „Protegirte" vorankommen, daß man nicht „die guten

Köpfe aus dem Volke aufsuche" und dgl. Damit ist ein Uebel berührt, an dem vielleicht Oesterreich in besonderem Grade gelitten hat und noch leidet; unser Verf. mag wohl nicht blos beim staatlichen, sondern auch beim kirchlichen Regiment Erfahrungen gemacht haben, die ihn zu der Klage berechtigen, man scheue instinktiv die guten Köpfe, nicht nur weil selbe unbequem, sondern auch gefährlich wären, die Unfähigen in Schatten stellten, ihre Pläne durchkreuzten (S. 287). Nun können wir aber nicht zugeben, daß diese Zustände heutzutage noch allgemein bestehen und auch gegen den österreichischen Staat scheint uns P. unbillig zu sein. Wenn es überhaupt noch in einem gewissen Umfang wahr ist, daß hohe und einflußreiche Stellungen im Staate (und in der Kirche) den Angehörigen der höhern Stände vorbehalten und daß unfähige Vornehme den fähigern Bürgerlichen vorgezogen werden, so liegt der Grund hiefür nicht allein im Protektionswesen. Oesterreich hatte seiner Zeit sein „Bürgerministerium", tüchtige Talente aus dem Volk. Warum konnte es nicht bestehen? Für gewisse Funktionen im öffentlichen Leben genügt es eben nicht, ein „guter Kopf aus dem Volke" zu sein. Ferner ist es überall eine unrichtige Forderung, daß man die guten Köpfe aus dem Volk suchen müsse; das thatsächliche Verhältniß wird immer dieses sein, daß sich die rechten Kräfte dem Staate (oder der Kirche) darbieten, daß die rechten Leute sich regen, sich hervorthun, durch Fleiß und redliche Arbeit die Aufmerksamkeit auf sich lenken. Dem Talent und der Tüchtigkeit sind nur mehr ganz wenige Wege verschlossen, und eine ehrenvolle und segensreiche Wirksamkeit kann man ja ausüben, wenn man auch nicht Zugang findet zu jenen höchsten Ehrenstellen, welche nur den Bevorzugten des Adels oder des Glückes zugänglich sind.

Noch mehr, gerade der moderne Staat durchbricht das Protektionswesen und die Standesprivilegien durch Errichtung und Beförderung der modernen Bildungsanstalten jeglicher Art. Die Schulen kommen den untern Klassen des Volkes in verhältnißmäßig viel höherm Grade zu gute, als den höhern; durch sie ist es auch den Armen und bisher gesellschaftlich niedriger Stehenden ermöglicht, in die Aristokratie des Geistes und der Bildung einzutreten. Wenn nun die Söhne des Volkes in entsprechender Zahl wetteifern, wenn sie durch Fleiß ersetzen, um was ihnen die Söhne der höhern Klassen vermöge einer sorgfältigern häuslichen Erziehung u. s. w. überlegen sind, wenn sie sich durch Reinheit der Gesinnung Ansehen verschaffen und durch gewissenhafte Arbeit sich unentbehrlich machen, dann kann es gar nicht anders sein, sie müssen den Bann durchbrechen und nicht nur sich Geltung verschaffen, sondern die Oberhand gewinnen. Wenn aber auch die „Männer aus dem Volke“ und vielleicht sogar die aus dem Volk hervorgegangene und zu Würden gelangte Geistlichkeit in den Fehler des Protektionswesens verfallen und die „guten Köpfe für unbequem und gefährlich“ ansehen, dann muß eben der Verf. seine Ermahnungen an die rechte Adresse richten.

Linsenmann.

2.

Briefe über Geistesgestörte für Seelsorger, Aerzte, Richter, Aeltern, Lehrer, Künstler und alle Freunde der Menschenkunde, nebst einem Anhange als Schlüssel zum Verständnisse der Schriften von Dr. Joh. Em. Veith. Von P. **Bruno Schön,** Minorit, Dr. der Theologie, Philosophie und freien Künste, und Seelsorger der n. ö. Landes-Irrenanstalt. Zweite umgearbeitete und vermehrte Auflage. Wien. Pest. Leipzig. A. Hartleben's Verlag. 1873. S. 139. Preis 1 fl. 20 kr.

Großes Interesse erregte bereits die erste Auflage der vorliegenden Schrift v. J. 1861, doch weit mehr Interesse noch gewährt die zweite Auflage derselben von 1873, da sie vermehrt und in vielen Punkten verbessert ist. Der Zweck des Verf. ist: „seine Erfahrungen im Gebiete der Geistesstörungen" mitzutheilen zur Belehrung für Seelsorger, Aeltern und Lehrer, da hiedurch „großer Nutzen geschafft werden könnte, wenn ihnen gezeigt würde, wie sie sich Irrsinnigen gegenüber benehmen sollen." Auch „macht der in unseren Tagen überhand nehmende Irrsinn eine solche Belehrung nöthig" (S. 3) [1]. — Schön wird von einem guten Freunde in einem Briefe aufgefordert, in populärer Weise über folgende Punkte Aufschluß zu geben S. 3: „Wie der Irrsinn entsteht? Aus welchen Ursachen? Wie man sich selbst vor diesem ärgsten aus allen Uebeln bewahren könne? Wie man den Anfang an sich und Anderen erkennen und vorbeugen könne? Wie ein Geheilter in der Familie zu behandeln sei, um Rückfällen vorzubeugen?" Der Verf.

1) Daß der Irrsinn in unsern Tagen zunimmt, constatirt auch Dr. Flemming in seiner Schrift: „Ueber Geistesstörungen." 1872. — Uns scheinen dieß die Hauptursachen zu sein: Geldgier, Großmannssucht und sinnliche Genußsucht.

hätte vor der letzten Frage auch noch hinzufügen können: Wie das psychische Heilverfahren (die Moralisation) bei den verschiedenen Geistesstörungen eingerichtet werden solle? — Er beginnt mit der Frage (S. 4): „Wie zeigt sich der Anfang des Irrsinns an sich und Anderen?" Seine Antwort lautet: „Die leisesten Anfänge des Irrsinns zeigen und entwickeln sich zwar auf verschiedene Weise, aber stets entweder 1. im Gefühl, oder 2. in der Vernunft (Erkenntniß) oder 3. in dem Willen. — Der Patient ist entweder traurig oder außergewöhnlich lustig, das nennt man Irrfühlen. Oder er macht Fehler im Denken, Sprechen, Urtheilen, Schlüssen, oder er zeigt ein schwaches Gedächtniß, ist vergeßlich, das nennt man Irrdenken. Oder er ist eigensinnig, will alles durchsetzen mit seinem Willen, das nennt man Irrwollen." Dieß ist nach Schön zugleich eine allgemeine Uebersicht aller vorkommenden Irrsinnsformen.

Er sucht nun I. die Störungen des Gefühls (Empfindungen des Leibes, die auch die Seele alteriren) zu erklären. Denn diese „kommen am häufigsten vor." Sehr gut beschreibt der Verf. die beiden Verstimmungen des Gefühls. S. 5: I. A. „Die traurige Verstimmung." Für den Seelsorger ist hier zu merken: Solch ein Patient „sucht überall Trost, greift nach Gebetbüchern, nach der Bibel. Die Religiösen überlaufen den Priester, sie wollen beichten und bald darauf wieder beichten." Es tritt die Selbstanklage ein (S. 6): „Ich bin der schlechteste Mensch von der ganzen Welt. Meine Sünden sind so zahlreich, daß mir Gott nicht vergeben kann." — B. Ueber „die heitere Verstimmung" äußert Schön S. 7 ff.: Der Patient dieser Art zeigt sich auf einmal außergewöhnlich heiter, unternimmt Geschäfte selbst, von denen er nichts versteht. Stellt man ihm das

Verlustbringende vor, so sucht er „alle Einwendungen zu widerlegen, und hält sich für den Allverständigen." — Der Verf. wendet sich dann II. zu den „Störungen der Vernunft (Intelligenz)." S. 9 unterscheidet er „traurige und heitere Intelligenzstörungen." Sie entwickeln sich häufig erst aus den Störungen des Gefühls; sie können aber auch ohne Vorläufer der Gemüthsstörungen auftreten, und es erkrankt erst nachträglich das Gefühlsleben. „Sehr viele Kranke haben als Vorläufer der Intelligenzstörung Sinnestäuschungen (Illusionen und Hallucinationen)." Bleiben die irrigen Vorstellungen stationär, so kömmt es bis zum wirklichen Wahnsinn (S. 10). Dieser kann sich auf Eine Vorstellung erstrecken, dann heißt er fixer Wahnsinn z. B. wenn sich Jemand für einen Engel hält. Oder er kann sich auch beziehen auf eine größere Reihe von Vorstellungen, da wird er allgemeiner Wahnsinn genannt, indem er selbst „die täglichen Vorkommnisse irrig und falsch beurtheilt." Die Ausmündung der Intelligenzstörung ist in „Schwach- und Blödsinn" (S. 12). Die Vorstellungen des Blödsinnigen beschäftigen sich zuletzt nur noch „mit Essen, Trinken und Schlafen. Gedächtniß und Verstand sind fast auf Null reducirt". Diese Patienten sind „kein Gegenstand psychiatrischer Behandlung mehr" (S. 13). — Ausführlich zeigt Schön (S. 10—12) „die Entstehungsursachen" der Störungen des Gemüthes und der Intelligenz. Sie sind zweierlei; „einige liegen in der Seele, z. B. Kummer, Furcht, Schrecken, Verlust der Ehre, des Vermögens, die andern in dem Leibe. Es läßt sich in der Mehrzahl der Fälle nachweisen, daß das Gehirn (centrales Nervensystem) mehr oder weniger ergriffen ist." — Die Uebererbung von den Aeltern, Großältern, ist die häufigste Entstehungsursache

bei der Intelligenzstörung (S. 11). Weitere Ursachen sind: Ausschweifungen, Gehirnerschütterungen durch Stoß oder Fall, acute Blutkrankheiten, Schlaganfall, Vergiftungen. Der Verf. bezeichnet auch die Vorboten der Störungen (S. 11 ff.). — Endlich fängt der Irrsinn auch an mit „Störungen des Willens" (S. 13). Selbst die gutmüthigsten Naturen werden durch krankhafte Naturtriebe zu wahren Raubthieren, besonders wenn Stimmen hören und Gestalten sehen hinzutreten. Wie viele Kindes-Gatten-Aelternmorde sind von solchen Kranken nicht verübt worden? Diese Patienten sind die allergefährlichsten, sie müssen sobald als möglich einer Anstalt übergeben werden (S. 13). Man vermißt hier die Besprechung über „die Stehlsucht", und „den Brandstiftungstrieb." Davon handelte der Verf. in seinem größeren Werke: „Mittheilungen aus dem Leben Geistesgestörter." 1859. Außerdem vermißt man auch den Begriff der Geistesstörungen im Allgemeinen. Diesen hätte Schön vor den Kennzeichen der Anfänge des Irrsinns bereits bestimmen sollen. Die Andeutung hiezu gibt er zwar S. 9.

Nachdem der Verf. so die Beschaffenheit des beginnenden Irrsinns dargestellt, erhebt er die Frage (S. 14): „Wie sind die Seelenstörungen im Beginne zu behandeln?" Er zeigt zuerst das physische Heilverfahren (S. 14—18). Gut wär es gewesen, wegen der Popularität, wenn Schön die medicinischen Mittel mit deutschen Ausdrücken bezeichnet, und die lateinischen Ausdrücke hierbei eingeschaltet hätte. Denn nicht jedem Dorflehrer ist es verständlich, wenn er z. B. (S. 15) sagt: Bei Appetitlosigkeit gebrauche man „Calam. vorzüglich Cortex aurantiorum." — Der Verf. bemerkt sodann S. 18: — „Die Durchführung einer psychischen Behandlung durch Zu- oder Abreden darf durchaus

nicht unterlassen werden" bei einem Irrsinnigen. Denn eine ausschließlich körperliche Behandlung allein führt selten zum Ziele. Er gibt für den Arzt und Seelsorger am Lande folgende Regeln (S. 19): 1) „Man trage der Familie auf, den Kranken sorgfältig bei Tag und Nacht zu überwachen", damit derselbe z. B. vom Selbst=, Nächstenmorde, Feuer=legen u. s. w. abgehalten werde. 2) „Man stimme den falschen Vorstellungen und Einbildungen der Kranken nicht bei" (S. 20). Denn sonst wird der Patient in seinem Wahn, z. B. daß er ein Messer im Leibe habe, bestärkt. — „Man sei jederzeit offen gegen den Kranken, damit kein Mißtrauen entstehe. — Arzneien gebe man ihm offen, nicht etwa unter die Speisen gemischt, weil, sobald er dieß merkt, der Vergiftungswahn" sich in ihm bilden kann (S. 21). — „Wäre das, so lasse man ihn nicht allein, sondern am gemeinschaftlichen Tische mitessen." —

Alles bisher Dargestellte ist neu vom Verf. seiner frühern Broschüre beigefügt worden. — Sofort sucht er einzelne specielle im Leben wirklich vorkommende Irrsinns=fälle in der Ordnung nach den fünf Sinnestäuschungen zu erörtern. Mit dieser Lehre von den Hallucinationen hat die frühere Auflage (XIII Briefe enthaltend), die jetzt ein wenig verändert ist, begonnen. Denn es ist z. B. die Differenzirung der Natur in der neuen Auflage weggelassen worden.

Schön spricht zuerst von der Sinnestäuschung des Gehörs im IV. Briefe, der sehr gelungen und für einen Seelsorger besonders instructiv ist. Er erzählt hierin folgenden ihm von seinem Freunde vorgelegten Fall (S. 22): „Zu einem Landdechant kam ein Mann seiner Pfarre, mit der Bitte, seine Beichte aufzunehmen, da er bald sterben werde.

Weil der Sterbenscandidat zwar noch robust, aber verstört aussah, so fragte jener, woher er denn seinen Tod wisse? Dieser entgegnete: er wisse ihn gewiß, weil eine Stimme, die vom Crucifix herabkam, ihm befohlen habe, sich aufzuhenken, damit er als unnützer Mensch aus der Welt komme, früher aber zuerst zu beichten, damit er von Sünden gereinigt in den Himmel gelange." — S. 24 ff.: Der Dechant nahm jedoch seine Beichte nicht auf, weil es ihm schien, „als wäre er nicht vollständig beichtfähig", sondern tröstete ihn bei seinem großen Leiden, und gewann so sein Vertrauen. — Noch an demselben Tage führte er ihn zum Arzte, „der ihm kalte Umschläge auf den Scheitel und Ableitungsmittel verordnete, um den Andrang des Blutes gegen den Kopf zu mildern." Weiterhin zog der Dechant auch die Angehörigen des Patienten in den Heilplan, und wirkte vorzüglich dahin, „daß sie ihm mit herzlicher Theilnahme und Pflege entgegenkamen. Strenge rügte er an ihnen, daß sie ihn wegen seinem Stimmenhören verlachten, so daß sein Uebel statt besser, schlechter werden mußte". — Sonntags darauf hielt er eine Predigt über die Nächstenliebe, wobei er die Fehler scharf tadelte, die hierin gegen Irrsinnige gemacht werden (S. 25 ff.). — Der Verf. ist mit der Behandlungsmethode des Landdechanten vollkommen zufrieden. Seine Kritik ist (S. 26): „Es war von Seite des Dechants sehr klug, daß er die Beichte des Patienten verschob, weil sie erfolglos, ja sogar nachtheilig gewesen wäre; erfolglos, weil, so lange der Gehörsnerv gereizt, also krank blieb, das Stimmenhören fortgedauert". Hierauf beichten Jene oft „Sünden, die sie sich nur einbilden, ohne sie begangen zu haben." — Ebenso ist auch der V. Brief für einen Seelsorger sehr wichtig. Hier ist die Rede davon, wie eine Frau

ihren Säugling ersäufen wollte, weil die Stimmen der höllischen Geister sie dazu aufforderten (S. 30). — Merkenswerth ist in diesem Briefe die Regel (S. 33): „So lange der Patient nicht eine gewisse Stufe der Wiedergenesung erricht hat, die hl. Beichte zu verschieben und ihn nur vorläufig zu vertrösten.“ — Im VI. Briefe erwähnt Schön die Klage der Frommen, daß ihnen wider ihren Willen Gotteslästerungen in den Sinn kommen, und daß sie ihrer nicht los werden können, sammt allem Widerstreben (S. 34). Sie hören selber Stimmen der bösen Geister, die sie dazu anreizen. Wohl zu beachten ist hier die psychische Behandlung solcher Gehörshallucinanten für einen Beichtvater. Des Verfassers Rath ist (S. 37): Die Umgebung des Patienten, Vater, Mutter, Seelsorger entziehe ihm anfänglich, kurze Morgen- Mittag- und Abendgebete ausgenommen, solange, als der Arzt zu wirken hat, die religiösen Uebungen, erlaube ihm weder Messe, Predigt, Gebetbuch . . . und richte dessen Aufmerksamkeit auf andere Gegenstände. — Man sage ihm, das Stimmenhören „sei nur Folge der Krankheit, und bei gewissen Kranken etwas Gewöhnliches. Seine Versuchung zur Gotteslästerung sei keine Sünde“. — Hierauf entwickelt Schön noch einige Krankheitsbilder von stimmenhörenden Personen, welche oft einen gräßlichen Nächstenmord begiengen (S. 38—40).

Im VII. Briefe erhärtet der Verf. trefflich: Wie es sich mit den Hallucinationen und Illusionen des Gesichtes verhalte? Er zeigt dieß (S. 42 ff.) in einem Lebensbilde eines 16jährigen Mädchens, welches durch das Romanlesen verrückt wurde, und indem ein Schauspieler im Theater einen besonderen Eindruck auf sie machte, und ihre Neigung weckte. Diese sah ihren Geliebten, wenn er auch nicht wirk-

lich anwesend war; sie sah sogar Hexen und Teufel, welche die Gegenwart ihres Geliebten verscheuchen wollten [1]). — Zuletzt erklärt Schön S. 45 nach Ruf und Cariere: wie die Phantasie zum wirklichen Wahnsinne führen könne? Esquirol beobachtete, „daß bei Dichtern und Künstlern, bei denen die Einbildungskraft in einer gesteigerten Aufregung begriffen ist, Geistesstörungen verhältnißmäßig ungemein häufig vorkommen". Der Verf. erläutert dieß durch viele Beispiele (S. 46—48), zuerst von Dichtern, welche im Wahnsinn ihr Leben beendeten oder sich selbst tödteten. So erzählt er (S. 47) vom Dichter Johann Carl Wenzel, „der ungemein viele Romane und Theater schrieb. Er genoß in Wien als Theaterdichter die Gunst Joseph II., gefiel sehr, verfiel bald in Wahnsinn und zwar in so hohem Grade, daß sich Wenzel Gott-Wenzel nannte, und auf seine Werke die Worte schrieb: Opera dei Wenzelii." — Im VIII. Briefe führt Schön noch einige Dichter und Dichterinnen (S. 49), sowie Musiker (S. 53), welche ihr Leben im Wahnsinn beendeten, an. — Im IX. Briefe bemerkt er S. 54: daß die Sinnestäuschungen des Geruchs und Geschmacks bei psychisch Gestörten selten vorkommen, meist in Verbindung mit andern. — Was die Geruchstäuschung betrifft, so hält sich im Wiener Irrenhause Einer, „der zugleich von Gesichts- und Gehörstäuschungen geplagt wird, auf stundenlang die Nase zu, nachdem er vorher, wie er behauptet, von dem Gewissen mit Hörnern und Pferdefuß

1) Wir können es hier nicht unterlassen, auf die neueste Schrift von Dr. Wendt: „Sinneswahrnehmungen und Sinnestäuschungen" 1873 aufmerksam zu machen. Er referirt (S. 25) einen Fall von einem Gerichtsbeamten, welcher in Folge von Sehnervenschwund bereits gänzlich erblindet, aber trotzdem an Hallucinationen des Gesichtssinns litt.

eine Visite gehabt" (S. 55). — Blöde finden einen übelriechenden Gegenstand lieblich duftend. — In Bezug auf die Geschmackstäuschungen äußert der Verf. (S. 56):

„Im Anfange der Krankheit und bei Rückfällen beobachtet man schon Fälle, wo ein Patient an dem Tische sitzt und thut, als esse und trinke er eben, indem er die Actionen des Essens und Trinkens nachahmt. Er hält ein Nichts für eine Speise oder einen Trank." Scharfsinnig erörtert er: „Die Hexenmahlzeiten beruhen auf diesen Geschmackshallucinationen." Darum sagten die Gäste dieser Mahlzeiten bei Gerichte aus: „Die Speisen und Getränke waren auf dem Hexensabath zwar vortrefflich, aber sie hatten das Eigenthümliche, daß sie nicht sättigten." — Nicht zu übersehen ist von dem Seelsorger die Bemerkung von Schön S. 57: Bei den Geschmackstäuschungen ereignet sich nicht selten der Fall, „daß der Geistesgestörte behauptet, er schmecke in den Speisen Gift, man wolle ihn vergiften. Dieser Vergiftungswahn ist sehr oft die Ursache von Ehescheidungsprozessen." Weder der Pfarrer, noch die weltliche Behörde können hier „allein ein richtiges Endurtheil" schöpfen, sondern nur in Verbindung mit der psychiatrischen Behörde. — Mancher Kranke in seinem Vergiftungswahn mag weder essen, noch trinken, nur um nicht vergiftet zu werden, beruft sich auf Gott, der ihm erschienen und befohlen, zu fasten bis auf den Tod, damit er nicht in die Hölle komme (S. 58). Der Verf. berichtet einen solchen Fall von einem 18jährigen Arbeiter in einer Brantweinbrennerei. In diesem Beispiele ersieht man, wie er selbst die Einwendungen eines Irrsinnigen zu widerlegen sucht. — Er deducirt aus seiner Erfahrung die Regel (S. 62): „Im Anfange der Krankheit und bei fortschreitender Wiedergenesung nützt das Zureden,

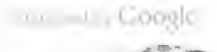
in der Mitte aber und bei Rückschritten nichts. — Die Belehrung muß klar, kurz und einfach sein, weil der Patient, geschwächt an Verstand und Gedächtniß, nicht viel sich merken, am allerwenigsten aber tieferliegende Gründe auffassen kann, und bei vielem Zureden nur verwirrter wird."

Im X. Briefe bespricht Schön die Hallucinationen und Illusionen des Gefühls. S. 64 stellt er folgenden Fall dar: „Ein Patient bei uns litt an Unterleibsbeschwerden, an heftigem Brennen und Schneiden." — Er sagte anfangs: „In mir brennt's wie Feuer, es schneidet in meinen Gedärmen wie mit einem Messer." Bald darauf: Es muß in mir etwas stecken, welches das verursacht. — Einmal kam ich zu ihm, er lag im Bette, da entdeckte er mir unter dem Siegel der Verschwiegenheit, „daß er vom Teufel besessen sei, der ihn so brenne und schneide." — Wie kam er zu diesem Wahn? „Die Empfindung des Brennens gab ihm die Vorstellung Feuer, dieses verband er mit dem Teufel u. s. w.; so kam er zu dem Schluß, er sei vom Teufel besessen." — „Glücklicher Weise redete ich ihm diesen Wahn aus." — Viele Seelsorger würden es gewiß dem Verf. gedankt haben, wenn er die Belehrung, die wirksamen Vorstellungen bezeichnet hätte, durch welche er ihn von seinem Irrthum abgelenkt hat. Noch machen wir aufmerksam auf S. 67: „Auf den krankhaften Gefühlen beruhen auch die sonderbaren fixen Ideen, welche Irre haben, z. B. daß Einer ein Wolf, Vogel sein will."

Im XI. Briefe handelt Schön von den krankhaften Trieben (S. 69): Wird der Mensch in seinen Trieben krank, so geschieht es oft, „daß von der Natur der Geist beherrscht wird. Das geschieht unverschuldet durch Krankheit, Ueberserbung, auch verschuldet durch Hingebung des freien Geistes

3 Perioden". Es gibt nähmlich „drei Grade der Bildung in der Wissenschaft: 1. der Vorstellung, 2. des Begriffes und 3. der Idee." Dieß entspricht aber dem nicht, was er S. 125 erhärtet. Hier kommen nur 2 Perioden vor. Denn er bemerkt S. 124: „Alle Schriften, die Veith als Ordensmann verfaßte, z. B. das Denkbüchlein vom Leiden Christi, die Leidenswerkzeuge u. a. sind zwar sehr geistreich, stehen aber noch größtentheils auf dem Boden des Begriffes, es kommen wohl Ideen vor, Veith aber hatte sich dieselben nicht deutlich zum vollen Selbstbewußtsein gebracht (ich rede von den ersten Auflagen). Das war seine erste Periode, die noch die tiefere Speculation ausschloß." — S. 125: „Erst nachdem Günthers speculative Vorschule der Theologie 1827 erschien, trat die zweite Periode, die der speculativen Begründung des Wahren, Guten, Schönen und Rechten ein", auf dem Standpunkte der Idee. Die zweite Periode tiefer und geistreicher Speculation fieng mit dem Werke: „das Vater unser, an." — Die dritte Periode (eigentlich erste): die der Vorstellung fehlt hier [1]). Veith konnte auf der Stufe der Vorstellung nur gestanden sein, bevor er noch streng reflektirender Schriftsteller wurde. Indeß kann man auch sagen: er hat auf den Grad der Bildung auf der ersten Stufe (der Vorstellung) immerhin auch nebenbei in seinen speculativen Schriften und Vorträgen Rücksicht genommen, wie es der Verf. selber erkennt S. 124: „Veiths perspektivisches Verfahren in Schrift und Gespräch befriedigt den Gelehrten, wie den Ungelehrten, dieser ergötzt sich an der geist-

1) Schön hat gewiß die Periode, von welcher er S. 135 spricht, hieher bezogen. Da heißt es: Veith's „dritte exegetisch-speculative Periode gibt sich kund in dem Psalme Miserere." Nur paßt dieselbe nicht zur Vergleichung, „zu dem Grade der Bildung der Vorstellung."



reichen Einkleidung der Idee durch Beispiele, Erzählungen, (Gleichnisse), Witz, Humor, jener an allen diesen auch, noch mehr aber an der Idee selbst." Allein „bis auf den Grund verstehen Veith nur die, welche seinen philosophischen und theologischen Standpunkt kennen" (S. 106).

Sein philosophischer Standpunkt ist der dualistische (S. „Die Anfänge der Menschenwelt" S. 121). Er geht vom Menschen aus, um auf Gott zu kommen, und nicht umgekehrt (S. 106). — „Der Mensch ist die Einheit von Natur (Leib) und Geist. Beide sind wesensverschieden, nicht etwa nur graduell, — jeder Factor hat sein eigenes Princip. Er stützt sich hiebei auf St. Paulus: das Fleisch begehrt wider den Geist." Geist und Natur sind nach der Erschaffung unbestimmt (S. 107). Mit großer Klarheit beschreibt nun der Verf. die Differenzirung der Natur nach der Auffassung von Veith und schließt damit: „Die geistige Substanz bleibt auch nach der Differenzirung als eine ungetheilte Monade, bei der Natursubstanz aber bleibt ihr Wesen, nicht mehr als eine ungebrochene Monade, sondern geht in eine Vielheit von Theilen über" (S. 108). Die Natur zeigt das ihr von Gott gegebene Bestreben, immer vollkommnere Dinge und Individuen hervorzubringen, bis sie auf Gottes Geheiß und Mithilfe ein so vollständiges erreicht hat, welches mit dem Menschengeiste vereinigt werden konnte, d. i. der Menschenleib. Diesen großen Gedanken hat vornehmlich Veith hervorgehoben, daß die Natur nicht allein aus und für sich den Menschenleib producirte (S. 115), weil sie ja ihre Subjectivität bereits in den sinnbegabten Thieren erreicht hat.

Weiter erörtert Schön (S. 116) die Entstehung des Selbstbewußtseins — des Ichgedankens nach Veith, und

zeigt, daß das Doppelleben des Menschen „von Einem Ich getragen wird (S. 119). — Den Wesensunterschied zwischen Geist und Natur hat Veith hauptsächlich in seiner Schrift: „Die heiligen Berge“, meisterhaft dargestellt (S. 125). — „Gott hat nicht aus seinem Wesen die Seele des Menschen entlassen, da Gottes Wesen untheilbar, weil unendlich und einfach ist“ (S. 116). — Jedes neue Menschenleben ist rücksichtlich des Menschengeistes immer eine neue Schöpfung Gottes. Des Geistes eigenthümliches Denken ist die Idee (S. 118); ferner der streng allgemeine Begriff (S. 115). Hier hätte der Verf. auch berühren können, wie Veith die Systeme von Schopenhauer und Hartmann in seiner neuesten Schrift: „die Stechpalmen“ (I. Theil) trefflich widerlegt hat. — Schön bemerkt dann S. 120: „Es gibt (außer dem dualistischen) noch 5 andere Standpunkte des Denkens, die alle falsch sind, aber die man doch kennen muß, um Veith, der sie bekämpft hat, gründlich zu verstehen. Diese sind 1. Der des Monismus, auch Pantheismus. 2. Der des Dualismus der Alten, des Semipantheismus. 3. Der des Trichotomismus. 4. Der des Monadismus. 5. Der des Eclecticismus.“ —

Nun übergeht der Verf. zur Darstellung der Theologie Veith's. Er sagt: 1831 treffen wir Veith als Domprediger zu St. Stephan in Wien, wo er ein Werk nach dem andern herausgab, in welchen die hl. Dreifaltigkeit, die Christologie, die hl. Sacramente, und die übrigen Glaubens- und Sittenlehren speculativ begründet und sich erklärt finden. — Hier kann noch beigesetzt werden: Veith's Standpunkt in der Theologie ist der speculative Supranaturalismus, aber keineswegs der Rationalismus, wie ihn manche beschuldigten. Denn er suchte die positiven Dogmen nicht in reine Ver-

nunftwahrheiten aufzulösen, sondern nur in der Vernunft zu begründen. Dieß hat der Verf. ein wenig angedeutet bei der Trinität (S. 128). — Uebrigens, sagen wir, hat Veith nicht blos die speculative Dogmatik bearbeitet, er hat auch viele apologetische Fragen besprochen, z. B. die Offenbarung (S. im Werke: „Misericordia"), das Wunder („Lazarus"), die Prophezie („Samaritinn"), den Ursprung des Heidenthums („Die Anfänge der Menschenwelt"), das Verhältniß des Judenthums zum Heidenthum („Der verlorne Sohn"). — In der Ethik erhärtet er auch das Verhältniß der Kirche zum Staate und umgekehrt (in seinen „politischen Passionspredigten"). — Von ihm erschien ferner eine sehr geistreiche Mariologie (die „Mater dolorosa"). — Der Verf. entwickelt jedoch nur einige Glaubenslehren, wie Veith sie speculativ begründet hat, als: die Dreipersönlichkeit Gottes, die Weltschöpfung, die Christologie, die Eucharistie, die Verklärung und Himmelfahrt Christi. S. 132 sagt er: „Bei der Erschaffung entspricht der Engel dem Vater (Thesis), die Natur dem Sohn (Antithesis) und der hl. Geist (Synthesis) dem Menschen. Das ist auch der Grund, warum der Sohn die Natur und nicht den Engelgeist angenommen, um uns zu erlösen." Dieser letzte Satz scheint uns nicht die ganz richtige Auffassung von Veith's Ansicht zu sein. Denn nach ihm hat der Logos weit mehr deßhalb die Natur angenommen, weil er als zweiter Adam mit unsrem Geschlechte im Zusammenhange stehen mußte, und weil die Natur den Charakter „der Vererbung" besitzt, und so „den Uebergang des Verdienstes" von dem Einzelnen auf das ganze Geschlecht ermöglicht („Stechpalmen, II. Theil S. 305). Sehr interessant ist uns die Mittheilung des Verf. über Veith's Christologie S. 133: „Die menschliche Natur Christi war nicht

für sich, sondern nur für die göttliche (Logos) geschaffen, daher hatte Christus keine menschliche Person, sondern nur eine göttliche. Denn wie der Mensch Christus zum Selbstbewußtsein gekommen, fand er sein Ich mit dem Logos schon vor; er konnte sich daher nicht als Ich aussprechen, wie alle andern Menschen thun." Endlich schließt Schön mit den Worten: „daß seine Werke ihn unsterblich machen." Auch wir glauben, daß Veith als geistreicher Homilet wegen der Fülle, Tiefe und Schönheit seiner Gedanken immerdar Anerkennung finden werde. — Der Schlüssel des Verf. wird ohne Zweifel Vielen das Verständniß der Veithischen Werke erleichtern durch die übersichtliche Angabe seiner philosophischen und theologischen Grundprincipe."

Zukrigl.

Inhaltsverzeichniß

des

fünfundfünfzigsten Jahrgangs der theologischen Quartalschrift.

I. Abhandlungen.

Seite

Storz, Die speculative Gotteslehre des Nicolaus von Cusa. (Erster Artikel). 3

Linsenmann, Homiletische Studien. 58

Eisenbacher, Ueber katechetische Predigten. 92

Kraus, Ueber das Martyrium des h. Ignatius von Antiochien. 115

Knittel, Pistis und Gnosis. 171

Storz, Die speculative Gotteslehre des Nicolaus von Cusa. (Zweiter Artikel). 220

Himpel, Ueber den Mosaismus und die Bedeutung desselben für die frühere Zeit der Geschichte Israels. 286

Knittel, Pistis und Gnosis (Schluß). 363

Hamma, Die Lehre des hl. Augustinus über die Concupiscenz. 418

Zingerle, Proben syrischer Hymnologie. 462

Hamma, Die Lehre des hl. Augustinus über die Concupiscenz. (Zweiter Artikel). 547

Kober, Medicin und Kirchenrecht. 598

II. Recensionen.

Werner, Die Religionen und Culte des vorchristlichen Heidenthums. Hamma. 135

Kraus, Roma sotterranea. | Kraus, Die christliche Kunst. } Funk. 150

Weber, Die kanonischen Ehehindernisse. Freytag. . . . 159

Seite
Ginzel, Kirchenhistorische Schriften. Funk. 162
Bikell, Messe und Pascha. Himpel. 325
Mertens, Der heilige Liborius. Evelt. 334
Rieß, Biblische Geographie. Himpel. 345
Kraus, Roma sotterranea. Funk. 353
Oelsner, Jahrbücher des fränkischen Reiches. Will. . . . 510
Probst, Sakramente und Sakramentalien. Linsenmann. . 534
Köhler, Die Pädagogik der göttlichen Providenz. Kober. . 545
Krombholz, Marien-Predigten. }
Kröll, Kanzel-Reden. } Linsenmann. . . . 682
Pösinger, Zwölf Kanzelvorträge. }
Schön, Briefe über Geistesgestörte. Zukrigl. 702

III. Literarischer Anzeiger.

Nr. 1. 2. 3. 4 am Ende jedes Heftes.

Digitized by Google

Digitized by Google